OPERE
EDITE ED INEDITE
DEL CARDINALE
GIACINTO SIGISMONDO GERDIL
DELLA CONGREGAZIONE DE' CHER. REG. DI S. PAOLO

DEDICATE

ALLA SANTITA' DI N. S.

PIO VII. P. M.
TOMO II.

IN ROMA MDCCCVI.
DALLE STAMPE DI VINCENZO POGGIOLI
In Via dell' Anima N. 10.

Con Permissione.

IMPRIMATUR

Si videbitur Reverendissimo Patri sacri Palatii Apostolici Magistro.

Benedictus Fenaja Congregationis Missionis Patriar. Constantinop. Vicesgerens.

APPROVAZIONI.

Fra le Opere dell' Eminentissimo Sig. Card. Gerdil d'immortal memoria, contenute in questo Volume II. della completa Collezione, che se ne fà quì in Roma, è inedita quella *de' Principj Metafisici della morale Cristiana*, su cui può cadere il giudizio, che mi vien commesso dalli Ordini del Reverendissimo P. Maestro del S. P. A. Nè saprei altro portarne, che quello di rallegrarmi con la nostra età, per tanti altri capi infelice, che abbia la sorte di potere applicare alle infinite dispute, che si muovono sul chaos delle azioni umane, la chiara luce de' principj metafisici, su la scorta della più profonda e quadrata mente, che in questa facoltà ci abbia forse esibita lo scorso secolo. Non vi è nulla dunque che osti alla diffusione di que' molti, e non comuni vantaggi, che all' Etica Cristiana debbono risultare dalla pubblicazione di quest' egregio lavoro. Così almeno ne giudico, salvo ec.

Dalle stanze della Presidenza del Gesù questo dì 20. Maggio 1806.

D. Gio. Marchetti Presid.

I *Principj Metafisici della Morale Cristiana*, Opera finora inedita del Cardinale Gerdil, è una di quelle che non men delle altre onorano l' immortale suo Autore. Postomi io ad esaminarla con quella maggior attenzione che per me si poteva, in adempimento dell' onorevole commissione avutane dal Reverendissimo P. Maestro del S.P.A., ho ammirato in essa la sana dottrina, il bell' ordine, la chiarezza, la forza degli argomenti con i quali combatte e trionfa mirabilmente delle storte massime di diversi moderni autori, e stabilisce nel tempo stesso le giuste regole da tenersi da ciascuno per ben dirigere le proprie azioni e come membro della civil società, e principalmente come cristiano. Il perchè sono di parere, che ne sia opportunissima la pubblicazione, se così piacerà a chi ne ha l' autorità, non potendo essa a meno di non apportare un sommo gio-

vamento a chiunque si farà a leggerla con vera intenzione di profittarne.

Roma a dì 26. di Maggio 1806.

Ignazio Filippo Perini Prete della Congregazione dell'Oratorio.

IMPRIMATUR

Fr. Thomas Vincentius Pani Ordinis Praedicatorum Sac. Pal. Apostol. Magist.

L' EDITORE
A CHI LEGGERÀ

Comincia questo Secondo Volume da un Trattato, che trovandosi citato dall'Autore nella sua Opera contro il Locke in difesa del sentimento del Malebranchio sulla Natura, ed Origine delle Idee, mostra chiaramente, che fu composto prima di questa, e perciò nell'età di lui più giovanile. Rimaso è ciò non ostante sempre inedito, non avendo egli, costretto dalle circostanze a por mano ad altri lavori, potuto aver tempo mai di rivederlo, e a suo modo perfezionarlo, e ricopiarlo secondo il suo solito pulitamente. Il Manoscritto, che scorgesi esser molto vecchio, offre tratto tratto delle cancellature nel testo, e delle aggiunte nel margine; onde non è bisognata lieve fatica a ben rilevar quelle, e inserir queste a' proprii luoghi. Dei testi poi degli Autori, che vi sono citati, non indica talvolta, se non il luogo dell'Opere, dove si trovano; sicchè è convenuto ricorrere all'Opere istesse per rinvenirvegli, ed estrargli, e riportargli per intero, quanto faceva bisogno al proposito. Mi pare opportuno avvertirvi di queste cose, affinchè se per avventura fosse sfuggita, malgrado le usate diligenze, qualche inesattezza, non sia attribuita all'Autore.

Del resto se dalle cose dette si arguisce esser questo un abbozzo giovanile, dall'attenta lettura però del medesimo apparirà essere un abbozzo del giovane Michelangelo, o Rafaele; il quale servirà a fare sempre più conoscere ed ammirare la rara eccellenza di questo primaticcio ingegno, da cui, negli stessi anni più giovanili, uscivano le cose perfette, eziandio, per così dire, di primo slancio. Ma sopra tutto mi ha determinato a pubblicarlo l'utilità grandissima, che ne potranno ritrarre gli amatori delle Opere Gerdiliane; perciocchè in esso contengonsi i principii sì della sua Metafisica, come della sua Morale, didotti gli uni dagli altri dimostrativamente, con quella nettezza, e precisione, che è tanto difficile ad ottenersi nell'esprimere le idee astratte, massime riguardanti le operazioni della mente umana, e le nozioni del Bello, e dell'Onesto.

Tanto basti del Primo Trattato. Il Secondo Opuscolo contro il Béguelin è già noto al Pubblico; siccome tutti gli altri, posti già per universale consentimento degli intelligenti tra i capi d'opera della Metafisica: ond'è superfluo farne più parole. Bensì avvertirò quanto alla Dissertazione del Senso Morale, che le addizioni alla medesima dall'Eminentissimo Autore comunicate all'Editore di Bologna, e da questo poste in fine del Secondo Volume assai lontane dalla Dissertazione stessa, s'è creduto più commodo metterle in forma d'annotazioni, sotto i rispettivi luoghi, a schiarimento, o conferma de' quali furono fatte.

Nell'Edizione di Bologna si leggono avanti alla Dissertazione suddetta, e alla sua compagna della Esistenza di Dio, due estratti di lettere d'un dottissimo, e celebre Anonimo, dove se ne rilevano i sommi pregj, e spezialmente i lumi, e gli argomenti nuovi più

principali. Ma il disegno di quest' Edizione richiede di omettergli per ora, riservandoci di dare a suo luogo le stesse lettere intere colle altre di personaggi illustri, scritte al Nostro Autore; ciocchè vogliamo avere avvertito anche per gli Volumi seguenti.

Le due Dissertazioni ora mentovate, dall'Eminentissimo Autore furono poste in luce dopo la sua Introduzione allo studio della Religione; nella quale perciò sono citate. Ma l'ordine da noi scelto richiedeva, che si stampassero tra le opere Metafisiche; la lettura delle quali forniscono anticipatamente la chiara, ed evidente nozione de' principii, che nell' Introduzione suddetta si suppongono.

Nulla mi resta a dire del Volume presente. Ben credo di dover supplire ad una mancanza commessa nell' Elenco delle Opere, stampate nel Primo. Ivi non s' è fatta menzione, se non della traduzione Inglese delle Riflessioni contro l' Emilio del Rousseau. Ma non vi sarà per avventura discaro il sapere, che oltre questa, ve n' ha pur una in Tedesco, stampata in Vienna, del P. D. Barnaba Angerer Barnabita, e un altra in Italiano d' un Anonimo, stampata in Venezia per Francesco Pitteri l' anno 1772.

OPERE

CONTENUTE NEL SECONDO VOLUME

Concernenti la Metafisica.

PRINCIPES METAPHYSIQUES
DE LA MORALE CHRETIENNE.

PRINCIPES METAPHYSIQUES
DE LA MORALE CHRETIENNE

LIVRE PREMIER
DE L' IDEE DE L' ORDRE EN GENERAL.

I. PRINCIPE.

LE premier et seul objet de nos connoissances, est l'Etre.

Explication.

On ne peut apercevoir le rien ; car apercevoir le rien, et ne rien apercevoir, est la même chose. Toute connoissance a donc l' être pour objet. Nous connoissons pourtant, et nous avons des idées de plusieurs choses, qui n' existent point, ou qui sont hors de nous ; il faut donc que la réalité de ces choses soit en quelque façon présente à l' esprit. Et c' est ce que S. Thomas enseigne clairement, (1. 2. quaest. 51. art. 1. ad 2.) où il dit : *Id quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur*. Et il ajoute : *Unde sequeretur, si potentia Angeli per se ipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo, et actus omnium; unde oportet, quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sint similitudines rerum intellectarum*. Et dans le Livre 3. *contra gentil. cap.* 49. il dit : *Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel potius species ejus*. Ces raisons de S. Thomas sont décisives contre les modalités essentiellement représentatives de Mr. Arnaud. Car si, selon S. Thomas, l'Ange ne sauroit trouver en lui même la ressemblance, ou la réalité des objets distingués de lui, et que pourtant il a besoin d' espèces distinguées, qui la lui représentent ; à plus forte raison les idées qui nous représentent les objets distingués de nous, ne sauroient être des modalités de notre ame. S. Thomas prouve aussi très clairement, qu' hors l'essence de Dieu, aucun être quoique supérieur en perfection, ne renferme la ressemblan-

ce ou réalité des êtres inférieurs. C'est (1. part. quaest. 84. art. 2. ad 3.) ; où il dit : *Quaelibet creatura habet esse finitum, et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habet quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeterquam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia, quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium*. Ces raisons de S. Thomas premièrement prouvent clairement, que l'Esprit, pour connoître un objet, a besoin d'une espèce intelligible, ou idée distinguée de lui. Secondement, que cette espèce, ou idée, doit contenir, ou pour mieux dire doit être la ressemblance, l'acte, la réalité de l'objet : *oportet quod sit speciei ejusdem, vel potius species ejus*. Or comme cette ressemblance ou réalité ne sauroit être ni dans l'ame, ni dans l'ange même, elle pourra beaucoup moins être dans une espèce accidentelle, telle qu'on la reconnoit dans les écoles ; un accident ne peut contenir la réalité d'une substance ; et quelque être crée que ce soit, par la raison de S. Thomas, ne peut contenir la réalité d'un autre être crée, parceque chaque chose a son être borné et déterminé. Et si un être déterminé, et fini pouvoit contenir la réalité d'un autre, *reperirentur quae et in suo genere essent, et in alieno ; quod fieri qui potest?* comme remarque judicieusement Ciceron (lib. 2. *Academ. quaest. p.* 13.). Comme donc il n'y a que l'essence de Dieu, qui pour être l'être sans restriction, contient éminemment la réalité et la perfection de toutes les choses possibles, et par conséquent est, comme dit S. Thomas, la ressemblance parfaite de tous les êtres ; entant qu'elle contient les idées archetypes de tous : comme d'ailleurs l'essence divine est la seule qu'on conçoive pouvoir s'unir intimement et d'une façon intelligible à tous les esprits, rien n'est plus simple, ni plus conforme à la raison, que dire, que c'est par cette union aux idées archetypes que l'on aperçoit tout ce qu'on connoit par idée, et non par sentiment confus. Et certainement la faculté d'apercevoir étant purement passive, comme l'ont reconnu Malebranche, Locke et tous les meilleurs Philosophes, les Péripatéticiens mêmes, qui ont forgé à la vérité un intellect agent pour fabriquer les espèces, mais qui ont aussi reconnu

l'intellect patient pour les apercevoir, nous ne pouvons concevoir d'autre cause efficiente et exemplaire de nos perceptions, que l'essence Divine, qui peut en agissant sur notre entendement, par son efficacité, lui représenter les idées archetypes qu'elle contient, et lui faire connoître par ce moyen la nature et les propriétés des êtres, qui ont été crées à la ressemblance de ces idées. Ce sentiment si simple et si beau sur la manière de connoître, a été celui de Platon. S. Augustin a cru aussi, qu'on ne pouvoit voir qu'en Dieu les vérités immuables, comme on peut s'en convaincre aisément par la lecture de plusieurs de ses ouvrages, entre autres des livres *de Magistro*, *de libero Arbitrio*, *de Trinitate*, *et Retractationum*. Quelques autres Docteurs de l'Eglise ont embrassé avec lui ce sentiment. Enfin le P. Malebranche l'a poussé jusqu'à sa dernière perfection, en l'expliquant dans tous ses ouvrages de la manière la plus claire, le prouvant de la manière la plus solide, et repondant de même à toutes les objections, que l'ignorance peut former contre un système, dont la vérité est autant démontrée pour les esprits attentifs, que le sont les propositions de Géométrie.

II. PRINCIPE.

Tous les êtres ont des rapports entr'eux, et l'Esprit connoit, ou peut connoître plusieurs de ces rapports. Ainsi les rapports, ou les vérités, sont le second objet de la connoissance de l'Esprit.

Explication.

C'est en contemplant deux ou plusieurs idées, que l'Esprit vient à découvrir les rapports que ces idées, et par conséquent les êtres qu'elles représentent, ont entr'eux. On appelle vérites (*) ces sortes de rapports; et c'est en ce sens qu'on dit qu'un Géomètre connoit une vérité, lorsqu'il aperçoit le rapport d'égalité entre l'angle extérieur d'un triangle, et les deux intérieurs opposés. On donne aussi le nom de vérité au rapport de conformité entre le jugement que nous portons d'une chose, et l'état de cette même chose: Par exemple, nous faisons un jugement vrai, et nous

(*) *De la vérité Métaphysique voyez* Locke *lib.* 2. *c.* 32. *p.* 2.

disons une vérité, lorsque nous assurons, que la vertu est préférable aux sciences, et que les sciences sont elles mêmes préférables aux richesses. On peut tirer de cette connoissance des rapports un argument très fort pour prouver, que l'esprit qui les connoit, n'est pas un amas de matière disposée d'une certaine façon. J'ai expliqué allieurs cet argument.

III. PRINCIPE.

Les rapports que l'Esprit aperçoit entre ses idées, peuvent tous se rapporter ou à des rapports de quantité, ou à des rapports de perfection.

Explication.

C'est en comparant les idées de différentes grandeurs, que l'esprit aperçoit les rapports de quantité; par exemple, que le quarré de l'hypothénuse d'un triangle rectangle est égal aux quarrés des deux autres cotés ensemble; que de toutes les figures qui peuvent être renfermées par une ligne égale, la plus grande est le cercle, la plus petite le triangle. Ces rapports sont l'objet de la Géométrie, et de l'Arithmétique. C'est puis en comparant les idées de plusieurs substances, propriétés, facultés, et qualités, que l'Esprit découvre les rapports de perfection: par exemple, qu'un animal a plus de perfection et d'excellence qu'une pierre. La connoissance des rapports de perfection est ce qu'on appelle la connoissance de l'ordre. L'Esprit a donc une connoissance plus claire, et plus étendue de l'ordre, lorsqu'il connoit mieux, et un plus grand nombre de rapports de perfection. Ces différents rapports de perfection doivent régler le plus souvent les actions humaines. Le rapport de perfection, par exemple, qui nous fait connoître, que la vertu est préférable à la science, et aux richesses, doit servir de règle aux mouvements que nous nous donnons pour acquerir l'une ou l'autre de ces choses. Les rapports de perfection sont par conséquent d'un grand usage dans la Morale, et la source de l'idée de l'ordre.

IV. PRINCIPE.

C'est aux rapports de perfection, ou à l'idée de l'ordre, qu' on doit rapporter les rapports des moyens à la fin, et des moyens entr'eux.

Explication.

La fin doit avoir plus de bonté, de perfection et d'excellence que les moyens; et S. Thomas dit fort bien quelque part : *inconveniens est, ut aliquid sit propter vilius se.* Quant aux moyens, la mesure de leurs bontés et de leurs perfections doit se prendre du rapport plus ou moins grand qu'ils ont avec la fin. Et il y a trois choses à considérer dans ce rapport de chaque moyen avec la fin, savoir combien facilement, combien surement, et combien amplement ils peuvent obtenir la fin pour laquelle on les employe. C'est en combinant ces conditions, que nous venons à découvrir quels sont les moyens les plus propres pour arriver à la fin que nous nous proposons; il faut, comme dit Ciceron, *addendo, et deducendo videre quae reliqui summa fiat*; c'est à dire en faire comme un calcul géométrique : on y trouve des raisons directes, et des raisons inverses. Ainsi par exemple, un homme qui dans le choix de son état se propose de rendre des services considérables à sa Patrie, doit considérer quel état est le plus propre à un tel but; si c' est, par exemple, l'étude des loix et de la politique, ou la profession des armes; il paroit d' abord qu' un excellent politique, et un excellent capitaine peuvent rendre à l occasion des services également grands et importants à leur Patrie, et par conséquent la troisième condition des moyens, qui est d'obtenir la fin amplement, s'y trouve également; mais la première et la seconde condition, qui est de l' obtenir surement et promptement, ne s' y trouve pas toujours également. Il y a des tems où l' on sera assuré de rendre des services plus prompts à la Patrie par l étude du droit, que par la profession des armes. Il faut aussi remarquer, que lorsque la fin qu'on se propose, comme de rendre des services à la Patrie, est capable d'une certaine latitude ou extension, et en même tems de répétition, plusieurs répétitions d' un dégré inférieur peuvent equivaloir, ou même surpasser

un dégré supérieur répété moins de fois. Ainsi des services moins importants, mais rendus plus fréquemment, équivalent à des services plus importants, mais rendus moins fréquemment, et quelque fois même les surpassent.

V. PRINCIPE.

Les objets qui sont hors de nous, peuvent avoir, et ont en effet souvent des rapports à l'Esprit qui les connoit; et ces rapports sont tantôt des rapports de convenance, tantôt des rapports de disconvenance.

Explication.

Nous éprouvons tous les jours, qu'entre les objets extérieurs il y en a qui nous font plaisir, et nous mettent à notre aise, les autres nous causent de la peine, et nous mettent dans le mésaise. Les premiers ont avec nous un rapport de convenance; les derniers un rapport de disconvenance. Ainsi tous les corps qui nous environnent, ont avec nous des rapports de convenance ou de disconvenance, selon qu'ils nous causent, ou peuvent nous causer du bien ou du mal. Mais il est à remarquer, que le plaisir et la douleur, ou pour mieux dire, les sensations agréables ou désagréables que différents corps nous font éprouver, ne sont pas des idées claires des qualités bonnes ou mauvaises de ces mêmes corps, mais seulement des sentiments confus par lesquels l'Auteur de la nature nous avertit de l'impression salutaire ou nuisible qu'ils doivent faire sur notre corps selon les loix générales de la communication des mouvements. Il n'y a dans un fruit aucune qualité qui ressemble à la douceur, ou à l'amertume que nous sentons en le mangeant; il n'y a rien dans le feu qui ressemble à l'agréable chaleur qu'il nous cause à une certaine distance, ou à la douleur insupportable qu'il nous cause en nous approchant de trop près; il y a long-tems que Descartes a fait connoître l'erreur des Philosophes, qui regardoient comme qualités des corps ce qui n'est que sensation ou modification de notre ame; et M. Locke lui même en convient. Les sensations n'étant donc que des modifications de notre ame qu'elle sent seulement en elle même, mais qui ne lui représentent rien; qui ne lui font rien connoître, mais seulement sentir

comme elle est actuellement affectée, ne sauroient être appellées des idées qui étant des ressemblances des choses distinguées de l'ame, peuvent les lui représenter, et les lui faire connoître, et qui par conséquent ne sauroient être des sensations de l'ame; puisque les modifications de cet être ne sauroient représenter les réalités des autres êtres, comme nous avons vu ci-dessus. Voilà une preuve convaincante de la distinction des idées et des sentiments, qu'il ne plait pourtant pas à M. Locke de reconnoître. Or ces sensations agréables ou désagréables, dont l'ame est affectée à l'occasion des corps qui l'environnent, ne sont pas des effets d'une puissance ou efficacité naturelle à ces corps. Les trois différents états d'un fruit avant que d'être mûr, lorsqu'il est mûr, et quand il commence à pourrir, ne différant entr'eux que du plus ou du moins dans la configuration, et dans le mouvement de ses particules, ce fruit ne devroit aussi causer que du plus ou du moins dans la sensation de goût, qu'il nous fait éprouver, et non pas des sensations tout-à-fait différentes s'il en étoit cause efficiente, et cela parceque les effets doivent toujours garder une exacte correspondance avec leurs causes efficientes. Pareillement à différentes distances du feu, ne pouvant y avoir de différence que dans le plus grand ou le plus petit nombre, le plus grand ou le plus petit mouvement des particules de bois qu'il eparpille de tous cotés, les effets du feu à ses différentes distances ne devroient être que du plus ou du moins; c'est à dire que si on eprouve de la douleur à la distance d'un pouce, on la devroit eprouver quatre fois moindre à la distance de deux pouces, neuf fois moindre à la distance de trois pouces ec. selon le décroissement de l'activité du feu; ou bien en contant au rebours, si à la distance de quatre pouces le feu est cause efficiente de l'agréable chaleur qu'on y eprouve, à la distance d'un pouce il devroit causer un sentiment seize fois plus agréable, parceque son activité devenant seize fois plus grande, son effet doit devenir aussi seize fois plus grand; mais on ne pourroit jamais, par un eloignement qui ne consiste que dans le plus ou le moins, eprouver deux effets aussi contraires, qu'une agréable chaleur, et une douleur excessive. Il faut donc reconnoître ici les loix d'une providence infiniment sage, qui veille à la conservation de notre être, et qui a combiné d'une manière admirable pour cet effet les loix générales de la com-

munication des mouvements, avec les loix générales de l'union de l'ame, et du corps. Un fruit, pour être capable de nourrir notre corps, doit avoir acquis un tel dégré de maturité, je veux dire que ses parties doivent être si bien atténuées, et d'une belle configuration, qu'elles puissent servir à la réparation de notre corps; lorsque cette configuration n'y est pas encore, ou qu'elle n'y est plus, mais une autre qui seroit plutôt nuisible aux corps, ce fruit ne peut ni ne doit servir de nourriture. Si l'homme, avant que de manger, devoit connoître par idées claires ces différents dégrés de configuration, qui peuvent être infinits, où en seroit-il? Son esprit borné comme il est, n'y suffiroit pas, et il mourroit de faim avant que de savoir ce qu'il devroit manger. Dieu supplée à cela en causant en lui un sentiment de saveur agréable, quand il fait usage d'un fruit, dont la configuration est propre à la réparation de son corps; et en causant un sentiment désagréable, lorsque cette configuration seroit plutôt nuisible que salutaire. Ainsi par un effet des loix générales de l'union de l'ame et du corps combinées avec les loix générales de la communication des mouvements, l'homme est averti par la preuve du sentiment, qui est la plus simple et la plus courte, de ce qui est, ou qui n'est pas propre pour la nourriture. De même, lorsque la rigueur de la saison vient à engourdir nos membres, et à leur ôter une partie de ce mouvement qui est nécessaire pour leur conservation, nous sommes avertis de ce danger par la sensation incommode du froid. Cette sensation nous invite a y chercher le remède, et comme le feu a une certaine distance peut rendre au corps le mouvement dont il a besoin, et le remettre dans sa situation, cette approche du feu est suivie d'une agréable sensation de chaleur, qui nous avertit naturellement, que notre corps est dans une situation propre pour sa conservation. Enfin, comme en approchant de plus près du feu la rapidité et la quantité des parcelles de bois qu'il élance de tous cotés devenant plus grande, la délicatesse de nos organes n'y pouvant résister, il faut qu'ils se dérangent, et qu'ils se déchirent; pour obvier à cet inconvenient nous sommes avertis, par une sensation insupportable de douleur, du besoin que nous avons de nous en écarter. Or il est bien clair, que cette sensation de froid n'est point l'idée, ou la représentation d'une diminution de mouvement, comme la chaleur n'est non plus l'idée d'une

augmentation de mouvement, ou la douleur l'idée d'une trop grande augumentation. Ce ne sont que des sentiments confus, qui ne découvrent à l'ame aucune vérité, mais qui dans l'usage qu'elle est obligée de faire des corps qui l'environnent, pour la conservation du sien, l'engagent par le plaisir ou la peine qu'elle sent en cet usage, à se servir des uns, et a éviter les autres. Et cela est si vrai, et ces loix générales ont été si sagement distribuées, que dès qu'il arrive quelque changement aux organes du corps, par lequel ce qui lui auroit fait du bien autrefois, ne lui feroit plus que du mal, alors les sensations changent à proportion, et la douceur tourne en amertume: par exemple, un fruit qui nous paroit délicieux en temps de santé, nous paroit amer dans la maladie; un peu de changement dans les membranes de la langue est l'occasion de cette prodigieuse et essentielle diversité. C'est par la même raison que le plaisir qu'on trouve à manger quand on est en santé, nous invite à prendre la nourriture qui est nécessaire pour soutenir et réparer les forces du corps; mais lorsque dans la maladie la nourriture seroit nuisible, les mêmes viandes nous deviennent désagréables, et nous ne pouvons les avaler. Je pourrois rapporter une infinité d'autres exemples de la sagesse infinie, avec laquelle les loix générales de l'union de l'ame et du corps ont été combinées avec les loix générales de la communication des mouvements; mais je ne puis m'empêcher de remarquer, que c'est ici, où si on ne veut absolument s'aveugler, on ne peut méconnoître les traces d'une providence infiniment sage, et infiniment puissante. Des effets variés essentiellement en toute occasion selon le besoin, ne peuvent être les effets d'un hazard, ou d'une nature aveugle, qui ne sont que des mots vuides de sens, ni de l'efficacité des corps, dont le changement accidentel, et qui n'est que du plus ou du moins, ne produiroit aussi qu'une variation accidentelle dans les effets, qui ne différeroit que du plus ou du moins. Voilà une preuve éclatante de la providence de Dieu, et que ce ne sont pas les corps qui agissent sur l'ame pour la modifier. Ce ne sont que des occasions qui déterminent l'action de Dieu sur l'ame selon les loix qu'il a lui même établies. Voilà aussi un principe très fécond de morale et de religion. Si c'est Dieu seul, qui puisse modifier l'ame par les sentiments du plaisir, et de la douleur, et la rendre par conséquent heureuse, et malheureu-

se ; si les corps ne sont en cette vie que les occasions de l'action de cet être tout-puissant, il s'ensuit que c'est Dieu seul que nous devons aimer et craindre, comme seul Auteur de notre bonheur, et seul vengeur du mal ; que nous devons seulement nous approcher, ou nous éloigner des corps selon le besoin ; mais que nous ne devons ni les aimer ni les craindre. Il s'ensuit aussi du même principe ; que nous devons bien prendre garde à ne jamais obliger Dieu en conséquence de ses loix générales que sa sagesse lui fait constamment observer, à ne pas nous recompenser par le plaisir en commettant des actions criminelles qui méritent le châtiment ; puisque Dieu étant essentiellement juste, dès qu'après cette vie ces loix générales cesseront pour nous, il ne manquera pas de nous punir d'autant plus sévérement de l'abus que nous en avons fait dans cette vie. Il est surprenant, que des hommes d'esprit méprisent et rejetent des vérités si lumineuses, et si conformes à la raison, et à la Religion pour courir après les doutes mal fondés, et les obscurités affectées de M. Locke, de M. Le clerc, et d'autres semblables Philosophes, qui en retenant sous d'autres termes tout ce qu'il y a de méprisable dans la philosophie des écoles, y ont ajouté leurs propres extravagances. C'est avec beaucoup de raison que des Auteurs pleins d'esprit et de délicatesse ont dit, que la raison et la vérité ont toujours été, et seront toujours des malheureuses étrangères, avec qui les hommes ne se familiariseront jamais.

VI. PRINCIPE.

Les objets extérieurs ont aussi des rapports de convenance ou de disconvenance entr'eux ; et comme c'est le rapport de convenance qu'un objet a avec nous, qui fait que nous lui attribuons la bonté, c'est aussi le rapport de convenance, que ces objets ont entr'eux, qui fait que nous leurs attribuons la beauté.

Explication.

On voit par l'explication précédente, que l'esprit peut connoître le rapport des autres choses avec lui sans le sentir ; et que d'autrefois il le sent sans le connoître. Il connoit par idée claire, que c'est Dieu seul qui peut agir sur

lui, et lui donner ses idées et ses sentiments. Il sent au contraire le rapport de convenance ou de disconvenance d'un fruit sans le connoître : car encore une fois, la sensation de douceur, ou d'amertume qu'il eprouve à son occasion ne lui représente point le rapport réel de ce fruit avec son corps ; et il se trompe quand'il attribuë au fruit comme des qualités propres ces sensations, qui sont ses propres modifications. La nature donc pour agir par la voie la plus courte, nous donne certains sentiments, qui sans nous faire connoître les rapports de convenance ou de disconvenance, que les objets ont avec notre corps, ne laissent pas de nous avertir, que ce rapport y est, bien que nous ne sachions pas en quoi il consiste ; et ce sont ces sentiments qui nous font attribuer à ces objets la bonté, ou la qualité contraire de mauvais selon leur rapport de convenance, ou de disconvenance avec nous. Ainsi nous disons d'une viande, qu'elle est bonne ou mauvaise ec. C'est pourquoi nous attribuons la bonté et non la beauté a ce que nous apercevons par les sens de l'attouchement, du goût, et de l'odorat ; parceque les sentiments qui nous viennent par là, nous font aperceveir des rapports de convenance des objets extérieurs avec nous. De méme la nature nous a donné certains sentiments qui nous font concevoir, qu'il y a des rapports de convenance ou de disconvenance entre des objets qui ne nous touchent aucunement, et c'est ce qui fait, que nous leur attribuons la beauté. Ainsi nous disons que la queüe d'un Paon est une belle chose, parceque les sentiments vifs des couleurs dont nous sommes frappés en la regardant, nous avertissent qu'il y a dans ses plumes, et dans leur parties certains rapports de convenance, quoique nous ne les conçevions pas clairement. Pareillement quand nous entendons un concert harmonieux, nous disons qu'il est beau, parceque ce sentiment de harmonie nous avertit d'un rapport de convenance entre les voix et les instruments qui le composent : et je crois que l'harmonie de la musique ne nous touche davantage de ce que fait la combinaison des couleurs, que parceque les rapports qui sont entre les sons, sont plus exacts que les autres, puisqu'ils répondent aux rapports des nombres, qui sont les plus clairs et les plus exacts. Et en effet les instruments dont les vibrations sont incommensurables, discordent toujours. Il faut pourtant avoüer, que dans l'usage que le vulgaire fait de ces mots de beau, et de bon,

il n'y a pas toujours cette précision. C'est pourquoi ces mots sont équivoques; mais on peut observer, que lorsqu' on attribue la beauté à un rapport de convenance avec nous, ce mot de beau a le même sens que celui de bon plus souvent employé à marquer le rapport de convenance avec nous; et que de même lorsqu' on attribue la bonté à un rapport de convenance entre les objets qui ne nous touchent pas, ce mot de bon a le même sens que celui de beau employé plus souvent à marquer les rapports de convenance qui ne nous touchent pas. Mais ce n'est pas seulement par sentiment que nous sommes avertis des rapports de convenance qui sont entre les objets; notre esprit les peut aussi découvrir, et en avoir des idées claires; et il en découvre d'autant plus, qu'il a plus de pénétration. C'est ainsi qu'en connoissant par idée les rapports des différentes parties du corps humain, ou même d'une machine artificielle, nous en découvrons l'ordre, et la beauté: et cet ordre, et cette beauté nous est d'autant mieux connuë, que nous connoissons plus de rapports. Ainsi celui qui connoit seulement le rapport que le foie a avec le sang en le déchargeant d'une humeur qui avec le temps pourroit le gâter, connoit moins la belle économie du corps humain que celui qui sait, que cette humeur passant ensuite dans les boiaux, sert à perfectionner le chyle. Tous les hommes ont à la vérité quelque idée de certains rapports généraux. C'est pourquoi tous les différents goûts de toutes les nations, et de tous les temps ont quelques règles communes, et une distribution semblable des parties dont les rapports se présentent plus aisément. Mais comme pour faire un tout bien ordonné, et parfaitement beau, il ne suffit pas qu'une partie aie avec sa voisine le rapport de convenance qu'elle doit avoir; mais il faut de plus, qu'elle l'aie avec toutes les autres parties, de sorte que la bonne disposition d'une partie avec l'autre contribue à la bonne disposition des autres parties entre elles, comme on le voit dans les ouvrages de la nature; il faudroit, que tous les hommes eussent pû s' accorder en un même goût d'architecture, par exemple, qu'ils eussent tous eu la connoissance de ces rapports presqu' infinits; ce qui n'est pas possible. C'est donc le plus ou le moins de connoissance de ces rapports chez les uns, et le plus de connoissance de certains autres rapports chez les autres, qui a produit cette diversité de goûts. Mais enfin, lorsque les hommes connoîtront tous ces rapports, ils

auront tous la même idée de l'ordre, et du beau. De tous les animaux il n'y a que l'homme qui aie connoissance ou sentiment de la convenance de l'ordre, du beau. Ciceron l'a bien remarqué (*de Off. lib.* 1.): *Nec vero parva vis naturae est, rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid deceat; in factis dictisque quis sit modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit*. C'est, pour le dire en passant, un grand argument contre ceux qui donnent une ame spirituelle aux bêtes.

VII. PRINCIPE.

La connoissance des rapports, de l'ordre, de la convenance, de la beauté des objets, est différente de la perception de ces mêmes objets; ainsi, quoiqu'on put accorder, que toutes les idées nous viennent par les sens, il ne s'ensuivroit pas, que la connoissance des rapports qui sont entre ces idées, nous vint aussi par les sens.

Explication.

Si la perception des rapports, qui sont entre les objets, n'étoit pas distinguée de la perception des objets, les bêtes qui ont la perception des objets, comme en conviennent M. Locke, et tout ceux qui nient les idées innées, auroient aussi la perception de ces rapports, ce qui n'est pourtant pas vrai. Il faut donc reconnoître, comme il est déja evident par soi même, qu'autre chose est apercevoir deux objets, autre chose est apercevoir le rapport de convenance ou de disconvenance qu'ils peuvent avoir ensemble. Et certainement on auroit beau avoir devant les yeux des arbres, et des pierres; on ne s'aviseroit pourtant jamais de bâtir, si on n'avoit une idée de l'ordre, selon lequel on doit les arranger; laquelle idée est très différente de la sensation qu'excitent en nous ces sortes d'objets. La sensation ne nous fournit donc point l'idée de l'ordre, et des rapports. Or ce n'est pas non plus la réflexion, qui selon M. Locke nous donne seulement l'idée des opérations de notre ame. Or le rapport des objets extérieurs n'est point une opération de notre ame, et ce rapport, et cet ordre se trouvent dans les

choses, quoique nous n'y pensions pas; donc la sensation, et la réflexion, que M. Locke donne pour les seules sources de toutes nos idées, ne suffisent pas pour nous faire avoir les idées des rapports. Ce n'est pas pourtant que je veuille soutenir, que nous aions des idées indépendamment de l'usage de nos sens. L'expérience qui seroit nécessaire pour decider une telle question, nous manquera peut-être toujours. Mais je soutiens, que toutes nos idées, ou pour mieux dire, aucunes de nos idées ne sont les effets, ou les sensations de l'action des objets extérieurs sur les organes de nos sens, comme le prétend M. Locke, que j'ai refuté ailleurs. L'usage de nos sens n'est que l'occasion qui détermine l'Auteur de la nature, et de notre être à nous communiquer les idées convenables à notre état, selon les loix générales, et établies avec une sagesse infinie pour l'union de l'ame et du corps. On me permettra de remarquer ici en passant, que les Philosophes qui accordent la connoissance aux bêtes, sont obligés de leur accorder les idées innées qu'ils refutent aux hommes; car une araignée, et tant d'autres animaux qui font leurs ouvrages sans avoir appris à les faire, et sans avoir jamais vû de mouches, par exemple, doivent en avoir l'idée innée, si c'est avec connoissance qu'ils tendent leurs filets pour les prendre.

VIII. PRINCIPE.

Les rapports étant dans les choses mêmes indépendemment de toute réflexion, l'esprit peut seulement découvrir ces rapports, mais non pas les faire. Ainsi l'ordre, et la beauté consistant en certains rapports de convenance, l'esprit ne peut se former à sa guise l'idée de l'ordre et de la beauté; il peut seulement la rendre plus claire, plus nette, et plus étendue, en tâchant de découvrir un plus grand nombre de rapports.

Explication.

Il est aisé de voir, que l'esprit est purement passif dans la perception des rapports, aussibien que dans la perception des idées simples. Et en effet l'idée d'un rapport est toujours une idée simple, quelque composé que soit ce rapport. L'idée des rapports n'est donc pas une idée de formation, un

mode mixte fait au gré de l'entendement: cette idée est autant immuable que les rapports qui sont entre les choses. Il est autant impossible de connoître, que le bien particulier doive être préféré au bien public, qu'il est impossible de connoître, qu'un des cotés d'un triangle pris séparement soit plus grand que les deux autres pris ensemble. Comme nous avons supposé dans les explications précédentes, que l'entendement est purement passif, au moins quant à la perception des idées simples, on me permettra de répondre à une objection qui m'a été proposée par un habile Théologien contre ce sentiment, dont nous ne pouvons pourtant qu'être convaincus, dès que nous réflechissons sur ce qui se passe en nous mêmes, quand nous apercevons. Il est de foi, disoit ce Théologien, que nous avons besoin d'un secours surnaturel pour voir Dieu. Or est-il qu'un secours ne nous est pas donné pour recevoir, mais pour agir; donc la vision de Dieu est une action d'entendement, et non pas une simple passion. Avant que d'y répondre en forme, il est à propos que j'explique en deux mots le dogme de la nécessité de la lumière de gloire, qui est ce secours surnaturel. Il est certain, que l'Eglise en a décidé la nécessité, contre les hérétiques qui vouloient, que l'homme dès cette vie, et par ses forces ordinaires pût s'élever jusqu'à la vision de Dieu. Les Conciles ont réprimé cette extravagance en décidant, que cela ne se pouvoit pas sans un secours surnaturel. Or à l'égard de ceux qui admettent que l'entendement est purement passif, cette décision est très claire, et très conforme aux lumières mêmes de la raison; car il s'ensuit delà, que l'entendement ne pourra jamais se donner la vision de Dieu, mais qu'il faut que Dieu par une grace surnaturelle se manifeste à lui. Or c'est cette action surnaturelle, par laquelle Dieu s'unit intelligiblement à l'entendement, et se découvre à lui, que nous appellons lumière de gloire. Ainsi il faut distinguer la majeure, et la mineure de l'argument rapporté ci-dessus; il faut un secours surnaturel pour voir Dieu; et ce secours n'est autre que l'action surnaturelle de Dieu qui éclaire l'entendement, je l'accorde: et ce secours est une espèce d'accident ajouté à l'entendement, pour l'aider à agir pour voir Dieu, je la nie. Or est-il qu'un secours est donné pour agir, et non pour recevoir, je distingue; un secours d'un second genre, il est vrai, un secours d'un premier genre, il est faux.

LIVRE SECOND

DE L'IDEE DE DIEU EN GENERAL.

I. PRINCIPE.

L'existence d'un Dieu est une vérité démontrée ; et cette vérité a été universellement reconnue de tous les hommes.

Explication.

Les démonstrations de l'existence de Dieu tirées de tout ce qui nous environne, et de tout ce qui est au dedans de nous, sont si communes, qu'on n'a pas besoin de les rapporter pour persuader les personnes tantsoit peu éclairés, que l'existence de Dieu est une vérité démontrée. Qu'en second lieu cette vérité aie été universellement reconnue de tous les hommes, c'est un fait historique, dont les monuments les plus authentiques ne nous permettent pas de douter. Les païens l'ont eux mêmes reconnu ; et Ciceron dit fort bien : *Nulla est natio, quae etiamsi non sciat qualem Deum habere deceat, tamen habendum aliquem esse nesciat.* (1) En vain M. Locke, pour détruire ce consentement universel, s'efforce à donner du credit à des relations de voyageurs, qui parlent de certains sauvages, qui n'ont aucune connoissance de Dieu. M.de Voltaire, un des admirateurs plus passionnés de cet Auteur, ne peut s'empêcher de reconnoître, que ce peu de sauvages qui n'ont jamais fait usage des lumières de la raison, ne peut contrebalancer, ni même donner atteinte à ce qu'on dit d'un consèntement uni-

(1) *Cic. Tuscul. quaest. Lib. I. p.* 154. (de l'edition de Paul Manutius faite à Venise l'an 1546.): *Ut porro firmissime hoc afferri videatur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt: id enim vicino more effici solet: omnes tamen esse vim et naturam Divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum, aut consensus efficit: non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est* . . . (pag. 155.) *Deos esse natura opinamur; quales sint, ratione cognoscimus.*

versel qui se développe dans tous les hommes dès que la raison commence à luire chez eux. D'ailleurs on n'ignore pas, combien peu il faut se fier à ces sortes de rélations, dès qu'elles ne sont pas soutenues par une suite constante de témoins qui assurent la même chose.

II. PRINCIPE.

Quoiqu'en plusieurs points on remarque de la différence entre les idées qu'ont eu de Dieu les différents peuples en différents temps, pourtant ils s'accordent tous dans un point essentiel de cette idée, en attachant généralement à ce mot de Dieu la notion d'un Etre infiniment supérieur au leur, d'une nature incomparablement plus parfaite, et plus excellente, d'une puissance redoutable, d'une intelligence très éclairée.

Explication.

C'est ici une remarque très importante. Les différents peuples ont variés en ce qui est comme étranger à l'idée de Dieu, et qui sert plutôt à l'obscurcir, et à la défigurer, qu'à la établir et l'éclaircir. Mais dans ce qui est propre à l'idée de Dieu, qui sont les choses qui ont été dites ci-dessus, on voit parmi les peuples un consentement aussi universel que sur l'existence. C'est cette différence d'idées étrangères à la Divinité, et enveloppées pourtant dans la notion qu'ils s'en étoient composée, qui a fait dire à Ciceron, que bien de peuples ne savent pas quel Dieu il convient de reconnoître; *qualem Deum habere deceat:* mais c'est aussi cette notion juste et commune d'un Etre supérieur, repandue parmi toutes les nations, qui lui a fait dire, que toutes savent *aliquem Deum habendum esse*, qu'il faut reconnoître un Etre Souverain d'une nature très parfaite, et excellente. C'est le point sur lequel elles s'accordent toutes.

III. PRINCIPE.

Les idées étrangères qui ont défiguré la notion de la Divinité parmi les différents peuples, et l'ont rendue si différente, si bizarre, et si extravagante, ont toutes pris leur

naissance des sens, de l'imagination, des passions, de l'éducation, et des modes mixtes qu'ils en faisoient.

Explication.

L'esprit de l'homme n'étant ordinairement occupé que des idées sensibles que lui fournissent les sens et l'imagination, il n'est pas surprenant, que les idées abstraites qui ne modifient l'ame d'aucun sentiment vif, tels que sont les sentiments dont sont accompagnées les idées des corps, qui nous viennent par les sens, il n'est pas (1) surprenant, dis-je, que ces sortes d'idées fassent peu d'impression sur lui, qu'il n'aie pas assez de force pour les suivre, et que la clarté purement intelligible d'une idée soit obscurcie par les sentiments vifs dont les sens le remplissent; voilà ce qui entraine l'esprit à concevoir tout sous une image corporelle; voilà ce qui l'a porté à vouloir rendre Dieu visible, et même à partager la Divinité en multipliant les Dieux; voilà enfin, comment les sens et l'imagination ont obscurci et défiguré l'idée de Dieu. Mais comme les ouvrages de l'imagination ne peuvent être les mêmes dans tous les hommes, parceque la règle qui les dirige, est une règle particulière, et non commune à tous, il étoit impossible que ce que les sens et les imaginations ont ajouté à l'idée de Dieu, fût partout le même. Les hommes ont bien pu presque tous se laisser entrainer à corrompre l'idée de Dieu par un mélange indigne; parceque presque tous les hommes se laissent entrainer aux préjugés des sens, et de l'imagination. Il faut pour y resister, et pour *avocare mentem a sensibus*, un génie extraordinaire, et une force d'esprit peu commune, comme le reconnoit Ciceron; mais tous les hommes n'ont pu s'accorder dans ce mélange. C'est pourquoi cette idée a du être différente parmi les différents peuples; et cette différence a été cultivée et entretenue par la coutume et l'éducation. Les passions ont mis le comble à cet égarement: les hommes ont été ravis de pouvoir se justifier dans leurs crimes, et étouf-

(1) Locke (*Essai philosophique concernant l'entendement humain lib. 2. ch. 33. §. 6.*) Cette combinaison d'idées, qui n'est pas cimentée par la nature, l'esprit la forme en lui même ou volontairement, ou par hazard; et de là vient qu'elle est fort différente en diverses personnes, selon la diversité de leurs inclinations, de leur éducation, et de leurs intérêts.

fer leurs remords par l'exemple des Dieux; ils ont été bien aises de pouvoir dire comme le jeune homme de Terence: moi qui suis un homme, craindrois je de faire ce qu'a fait le plus grand des Dieux? Ils ont donc donné leurs passions aux Dieux. Homère a été un des principaux Auteurs de cet égarement: sur quoi Ciceron fait cette remarque judicieuse: *Homerus transtulit humana ad Deos, mallem Divina ad nos transtulisset.*

IV. PRINCIPE.

Ce n'est que en dégageant, pous ainsi dire, la notion juste de la Divinité, en laquelle tous les hommes se sont accordés, des idées étrangères, que les sens, l'imagination, les passions, l'éducation lui avoient ajouté, que quelques Philosophes sont parvenus à une connoissance plus parfaite de la Divinité, et à ne rien penser qui fut indigne d'elle.

Explication.

Nous avons vu, que tous les hommes se sont accordés généralement, non seulement à reconnoître l'existence de Dieu, mais encore à attacher à ce mot de Dieu une idée juste et conforme à la vérité. Nous avons vu aussi, que cette idée juste n'a été défigurée que pour y avoir ajoutées plusieurs notions grossières tirées des sens, de l'imagination, et de l'éducation. De-là il suit que les personnes d'esprit, au milieu même du Paganisme, qui ont fait une attention un peu sérieuse à cette notion commune, ont pu reconnoître aisément, qu'une telle notion considérée par l'entendement pur selon ce qu'elle est, ne souffroit pas l'alliage des notions grossières dont le commun des hommes l'avoient enveloppée, entrainés par les préjugés des sens ec.; ils y ont remarqué des rapports de disconvenance; et ceux qui ont eu plus de lumières, y en ont remarqué davantage. C'est pourquoi nous voyons différents dégrés de justesse dans les peintures que différents Philosophes nous ont fait de la Divinité. Presque tous ont reconnu, que la Divinité ne souffroit point de partage, et ont par conséquent reconnu un seul Dieu; car les Divinités subalternes qu'ils peuvent aussi avoir reconnues, n'étoient selon eux que des natures plus excellentes que celle de l'homme; et d'ailleurs comme elles dépendoient du

Dieu Souverain, ce n'étoit que lui qui pouvoit être le vrai Dieu. Tous ont aussi reconnu, que Dieu étoit donc d'une intelligence sans bornes; mais comme les sens et l'imagination ne leurs permettoient pas de concevoir une intelligence qui subsistat par elle même, les uns, comme les Stoïciens, l'ont attachée au feu; les autres, comme Aristote, ne croyant pas le feu assez parfait, ont imaginé une cinquième nature toute celeste pour trouver une place plus digne de cette Souveraine intelligence; enfin des Philosophes encore plus éclairés, comme Socrate, et Platon, ont poussé la Philosophie jusqu'à connoître, que celui qui étoit l'Auteur, ou tout au moins le *distributeur* de la matière, ne devoit pas être matériel; ils ont donc compris, que Dieu étoit spirituel, et que son essence comprend toutes les perfections possibles sans préjudice de son éminente simplicité. On peut dire, que ces deux Philosophes ont été les Descartes, et les Malebranche de leur temps: aussi ont-ils essuyé le même sort. Leurs spéculations les plus vraies, parcequ'elles étoient dénuées de tout le sensible, et qu'elles ne présentoient pas, pour ainsi dire, un corps à l'imagination, ont été traitées d'illusions sublimes non seulement par le vulgaire, mais encore par ces esprits superficiels, à qui un peu de science ne donne pas beaucoup d'avantage sur le vulgaire, mais seulement un orgueil téméraire, qui les rend beaucoup plus méprisables que le vulgaire. Voici ce qu'en rapporte Plutarque (*Lib. 1. de Plat. Phil. cap. 7.*) au sujet d'une vérité dont la foi ne permet pas de douter: *Plato ille grandiloquus, quum inquit, Deus efformavit mundum ad sui exemplum ipsius, olet obsoleta, ut inquiunt Comici, Arcadum, Cascorumque nugamenta*. Il est aussi à remarquer, que ce sont les sens, l'imagination, l'éducation ec. qui ont fourni à certains Philosophes peu sensés les arguments dont ils se sont servis pour combattre la Divinité. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire Plutarque en l'endroit cité, où il ramasse en peu de mots les mauvaises raisons des Athées. S'il y a un Dieu, dit Callimaque, il est tout-puissant. Or est-il que Dieu n'est pas tout-puissant, car il ne sauroit faire que la neige soit noire, que le feu gele, et que celui qui est assis, soit en même tems debout; donc ec. La raison faisoit connoître à ce Philosophe, d'ailleurs si pitoyable raisonneur, que la toute-puissance étoit contenue dans l'idée de Dieu. Les préjugés des sens joints à l'ignorance, ou pour mieux dire, causes

de l'ignorance de ce qu'est la blancheur de la neige, et la chaleur du feu, et comment une contradictoire détruit l'autre, lui ont fait croire, que Dieu ne pouvoit pas faire que la neige excitât la sensation du noir, ou le feu la sensation du froid; et que Dieu n'est pas tout-puissant, parcequ'il implique qu'il fasse, et qu'il ne fasse pas en même tems quelque chose. N'est-ce pas aussi l'imagination qui le séduit, lorsque la raison lui ayant aussi fait comprendre, que l'idée de Dieu renferme l'idée d'une souveraine béatitude, il s'imagine que cette felicité ne sauroit s'accorder avec l'embarras de gouverner le monde: *alioquin qui miser non sit, si opificis, structorisque more efferendas onerum moles subeat, architectandive mundi cura angatur*? Il est donc prouvé, que les sens ec. ont défigurée l'idée de Dieu parmi le peuple grossier et ignorant, et ont fourni aux athées Philosophes leurs plus forts arguments pour en combattre l'existence.

V. PRINCIPE.

Le soin que les Philosophes ont eu de dépouiller la notion juste et commune de la Divinité des fausses et grossières idées, que les préjugés des sens, de l'imagination, et de l'éducation lui avoient ajoutés, a été la cause, que plusieurs ont cru, que l'idée de Dieu n'étoit que négative, et nullement positive, quoiqu'elle soit réellement très positive.

Explication.

Ce qui a engagé les Philosophes les plus raisonnables à écarter de l'idée de Dieu ce que les différents peuples, entrainés par leurs préjugés, y avoient ajouté, c'est le rapport de disconvenance, qu'ils remarquoient entre la notion juste et commune de la Divinité, et sur laquelle tous les peuples se sont accordés, à savoir que Dieu est un être d'une perfection excellente ec. et les notions grossières, qui ne pouvoient s'accorder avec cette perfection. Or la notion de Dieu étant dépouillée de toutes les idées sensibles, et ne donnant plus de prise à l'imagination, il n'est pas surprenant, que la plûpart des hommes qui croient ne point concevoir ce qu'ils ne peuvent imaginer, et qui croient au contraire bien

concevoir ce qu'ils imaginent à tort et à travers, il n'est pas, dis-je, surprenant qu'ils se soient persuadés, qu'ils n'avoient plus d'idée positive de la Divinité, et qu'ils ne la connoissoient que négativement en écartant seulement toute idée sensible. C'est ce que tout le monde sait être arrivé aux bons Moines Antropomorphites. Cependant il est bien clair, qu'en ecartant les idées étrangères, il faut nécessairement qu'il y reste le fond auquel elles ont été ajoutées, c'est à dire la notion juste et commune de la Divinité, et c'est même cette notion qui a fait connoître, qu'elles étoient les idées étrangères qu'on devoit écarter de la notion de la Divinité. En effet les Philosophes n'auroient jamais connu, que certaines idées sensibles avoient un rapport de disconvenance avec la perfection qu'on doit attribuer à Dieu, s'ils n'avoient eu quelque idée positive de cette perfection. Enfin avoir une idée négative, et n'avoir aucune idée, connoître négativement, et ne point connoître, c'est la meme chose; ainsi autant vaut-il dire, qu'on ne connoit Dieu aucunement, et qu'on n'en a aucune idée, que dire qu'on le connoit négativement, et qu'on en a une idée négative. Or cela est visiblement faux; car comme on ne peut ni rien assurer, ni rien nier d'une chose qu'on ne connoit point du tout, on ne pourroit non plus ni rien assurer, ni rien nier de Dieu. Donc ce que disent les Scolastiques, que *de Deo cognoscimus quoad est, non quoad quid est*, est absolument faux, ou équivoque. Car si nous savions seulement qu'il existe une chose qu'on appelle Dieu, sans savoir absolument ce que c'est, nous ne pourrions dire, ni s'il est corporel ou incorporel, composé ou simple, fini ou infini, savant ou ignorant ec. Nous serions par rapport à lui ce que nous sommes par rapport à ce qu'on nous dit, que les astronomes découvrent dans la lune; nous savons qu'il y a quelque chose, mais parceque nous le savons seulement *quoad est*, nous ne pouvons ni rien affirmer, ni rien nier. Puis donc que la raison sur laquelle on s'est appuyé pour dire qu'on n'avoit de Dieu qu'une idée negative, est tout-à-fait frivole, et qu'il y a des preuves incontestables, que cette idée est positive, pourquoi en voudrions nous douter? Il y a pourtant des gens qui pensent, que S. Augustin aie été de ce sentiment, et peut être que l'autorité d'un saint Docteur également respectable par sa sainteté que par sa doctrine en matière même de Metaphysique, les y retient. Mais apparemment ils n'ont jamais

examiné comme il faut les ouvrages de saint Augustin ; car très souvent il nous donne des idées positives de la Divinité, comme dans les excellents livres *de Trinitate*, où il fait voir comment Dieu est vérité, comment il est le bien par excellence, comment il est charité ou dilection ec. Tout ce qu' on peut donc conclure de certains passages de S. Augustin, c'est que ce saint Docteur a cru qu'il étoit plus facile d' eloigner de Dieu les idées indignes de lui, et de comprendre comment Dieu n'est ni le Soleil, ni la Lune ec. que de comprendre les attributs qui lui conviennent réellement (1), ce qui est très vrai ; mais quoique nous ne comprenions pas l' étendue des attributs de la Divinité, il ne s'ensuit pas que nous n' en ayons pas une idée positive. Les bienheureux mêmes ne comprennent-ils pas mieux ce que Dieu n'est pas, que ce qu'il est ? Donc ec. Il faut aussi répondre à une objection encore plus misérable, tirée de ce que presque tous les noms que nous employons à exprimer les attributs de la Divinité, ne signifient que des négations d'imperfection, et non pas des idées positives de perfection. Ainsi nous disons que Dieu est infini, incorporel, immortel, immuable, immense, pour signifier que son être n' est pas borné, qu'il n'est pas matériel, qu'il n'est pas sujet au changement, qu'il n'est mesuré par aucun lieu. Mais je réponds, qu'il n'y a point de philosophe qui n'aie reconnu les abus et les imperfections du langage, formé par le vulgaire ignorant. Je dis donc, qu'il y a plusieurs mots qui signifient des idées très positives, quoiqu' ils ne semblent exprimer que des négations ; comme au contraire il y en a qui ne signifient que des négations, quoiqu'ils semblent exprimer des idées positives. Ainsi dans les mots d'aveuglement, de surdité ec. il n'y a rien qui exprime la négation, je veux dire qu'il n'y a point de particule privative, telle qu' est la particule *a* chez les Grecs, et la particule *in* chez les Latins,

Tom. II. D

(1) C'est ainsi que S. Augustin, cité par M. Bossuet (*Exposition de la Doctrine de l'Eglise Catholique* §. VI.), dit, que notre justice en cette vie consiste plutôt dans la rémission des péchés, que dans la perfection des vertus. On n' avoit pourtant pas raison de conclure de ces paroles, que la justice ne soit, selon la Doctrine Catholique, un état positif de charité et de grace répandue dans le coeur par le Saint Esprit, ou, pour me servir des paroles de M. Bossuet, un peu plus haut, qu'elle ne soit une véritable justice par l'effusion de la charité.

les François, les Italiens, pour ne parler que des langues dont j'ai connoissance: et cependant tout le monde sait que ces mots ne signifient que des privations. Au contraire je soutiens, que quoique le sage ne mis la particule privative dans les mots d'infini, d'immense, d'immortel, d'immuable, d'indépendant, et que par conséquent ces mots ne signifient directement qu'une négation de bornes, de limites, de mortalité, de changement, de dépendance; cependant les idées qui y répondent, sont des idées très positives. En effet qui ne voit, que si on mettoit une particule privative dans les mots de surdité, et d'aveuglement, et qu'on dit inaveuglement, insurdité, ces mots quoique directement n'exprimant qu'une négation, signifieroient pourtant des idées très positives; pourquoi? parceque aveuglement, et surdité ne signifient que des négations, bien qu'ils ne les expriment pas; et que toute négation de négation est une chose positive; car on ne peut ôter un défaut sans mettre la réalité opposée, et c'est le fondement de cette règle algébraique—par— donne +, et de cette règle de grammaire: deux négations valent une affirmation. Or comme les mots de surdité, et d'aveuglement ne signifient que des négations, ou privations, ou en général des défauts; il en est de même des mots de fini, de borné, de mortel, de changeant, de dépendant ec.: donc, si on ajoute à ces mots une particule négative du défaut qu'ils signifient, on vient à exprimer une idée positive. En effet, qui ne conçoit, que l'idée de l'indépendance, c'est à dire d'un droit de se gouverner selon sa volonté, est un idée très positive? qui ne conçoit, que l'idée de l'immutabilité, c'est à dire d'un état essentiellement permanent, est de même une idée très positive? Il en est de même des idées de l'infinité, et de l'immensité, comme je le démontre ailleurs.

VI. PRINCIPE.

L'idée de Dieu n'est pas une idée qui vienne immédiatement par les sens.

Explication.

Toutes les idées qui nous viennent par les sens, sont affectées de quelque qualité sensible. Or est-il que l'idée de

Dieu ne renferme aucune qualité sensible; donc elle ne vient pas par les sens. Bien loin de là nous avons vu, que ce qu'on a ajouté de sensible à l'idée de Dieu, n'a servi qu'à la défigurer.

VII. PRINCIPE.

L'idée de Dieu n'est pas non plus l'ouvrage de l'imagination.

Explication.

L'imagination ne fait que retracer à l'esprit les idées sensibles reçuës par les sens, et les allier en différentes façons. Or est-il que l'idée de Dieu ne contient rien de sensible; donc ec. Au contraire nous avons vu, que l'imagination contribue aussibien que les sens, dont elle n'est, pour ainsi dire, que le supplément, à défigurer l'idée de Dieu.

VIII. PRINCIPE.

L'idée de Dieu n'est pas une idée de formation.

Explication.

Entre ceux qui ont cru, que l'idée de Dieu étoit une idée de formation, un des principaux est assurement le celèbre M. Locke. Mais comme cette opinion est fort dangereuse, il sera à propos d'exposer, et de refuter en peu de mots les principes de cet Auteur sur cette matière. Selon lui, il y a deux sortes d'idées; des simples, et des composées. Les idées simples de tous les objets extérieurs nous viennent par l'expérience de sensation; les idées des facultés de notre ame et de ses opérations, nous viennent par l'expérience de réflexion. Lorsque l'esprit par l'expérience de sensation a fait provision d'idées simples, il a la faculté de les répéter, de les allier, de les comparer, et ainsi de former plusieurs idées composées; mais il n'est pas en son pouvoir, ni de se donner aucune idée simple, ni d'en détruire aucune. Les idées composées sont encore de deux sortes; les unes sont composées d'idees simples, et il les appelle modes simples; les autres sont composées d'idées simples de differente espèce;

et il les appelle modes mixtes, ou notions. Les modes mixtes sont encore de deux sortes. Les uns se rapportent à un archetype extérieur; mais ce sont des composés que l'esprit fait à son gré. Les premiers modes mixtes, qui sont pourtant uniquement les idées complexes des substances, peuvent être faux, parcequ'ils peuvent n'avoir pas la conformité requise avec les substances, dont ils sont supposés représentatifs; les autres modes mixtes sont essentiellement vrais, car ces modes mixtes, ou ces idées complexes sont à elles mêmes leur archetype, et par conséquent elles sont vraies. Or, selon M. Locke, l'idée de Dieu est un mode mixte, c'est une idée complexe qui comprend existence, pouvoir, durée, plaisir, felicité, et plusieurs autres qualités et attributs que nous étendons jusqu'à l'infini. Cela posé, supposons un certain nombre de Philosophes qui élévés au milieu des tenèbres du paganisme entreprennent séparement de former ce mode mixte, ou cet assemblage d'idées que M. Locke appelle l'idée de Dieu; ou que ces Philosophes connoissent l'archetype auquel cet assemblage doit se rapporter et réssembler; ou qu'ils ne connoissent aucunement cet archetype. S'ils connoissent cet archetype, puisque cet archetype n'est que Dieu même, ils connoissent donc deja Dieu; ils en ont dejà l'idée avant que de l'avoir formée, et ils peuvent se dispenser d'y travailler. S'ils n'ont, en formant cet assemblage, aucune connoissance de l'archetype auquel il doit ressembler et se rapporter, il s'ensuit que cet assemblage est un de ces modes mixtes, que l'esprit fait à son gré, et dont il ne doit rendre raison qu'à lui même. Ainsi quoique les assemblages que douze ou vingt Philosophes fairoient, fussent essentiellement différents, tous pourroient prétendre avec égale raison, que le sien fut vrai, et aucun ne pourroit prétendre avec raison, que celui des autres fut faux; ainsi douze ou vingt modes mixtes différents seroient également des notions justes et vraies de Dieu; ce qui est absurde. En effet, selon Locke, comment jugeons nous de la vérité ou de la fausseté d'un mode mixte? Ce n'est qu'en le comparant avec son archetype. Ainsi en comparant avec un elephant la notion que je m'en suis formée avant que de l'avoir vu, je jugerai si cette notion est vraie ou fausse; or nous ne pouvons connoître Dieu que par son idée: nous ne pouvons pas le voir comme nous voyons un homme, un arbre, un metal ec. Cette idée, selon M. Locke, n'est que le mode

mixte que nous formons nous mêmes ; donc nous ne pouvons rapporter ce mode mixte, qu' a ce mode mixte lui même ; il est par conséquent à lui même son archetype, il est essentiellement vrai. Donc quelque extravagante que soit la peinture qu' Epicure a fait de la Divinité, cette peinture est essentiellement vraie, et Epicure a autant de droit à la soutenir, que Socrate et Platon à défendre la notion qu' ils ont donnée de la Divinité. Voilà un argument précis auquel on ne peut répondre que par des mots vagues et confus. On dira par exemple, qu' il faut que cet assemblage soit conforme à la raison. Qu' est-ce que la raison, selon Locke ? C'est la faculté de découvrir la vérité. Mettons donc la définition à la place du défini, et la réponse revient à celle-ci : il faut que cet assemblage soit conforme à la faculté de découvrir la vérité. Pur galimathias, et qui retombe dans la même difficulté ; car la vérité n' est que la conformité d' une notion à son archetype. Or je demande, après qu'on a formé cette idée complexe de la Divinité, si on peut la comparer avec un autre archetype, qu' avec elle même, ou non ? Si on peut la comparer avec un autre archetype, cet archetype ne peut-être qu' une autre idée de Dieu ; parceque nous ne connoissons Dieu que par l' idée que nous en avons, et par conséquent nous aurons une idée de Dieu qui ne sera pas de formation : si on ne peut la comparer qu' avec elle même, elle est donc à elle même son archetype, et elle est essentiellement vraie. Comme donc il est très absurde de dire, que nous ne puissions connoître avec évidence, que la notion de Dieu, telle que nous la trouvons dans Platon, ne soit plus conforme à son archetype, que celle que nous trouvons dans Epicure, et que tous les hommes, rentrant en eux mêmes, y trouvent, comme nous avons vu, une notion juste de la Divinité qui les dirige à en écarter tout ce que les sens, l' imagination, et l éducation y ajoutent de faux, et d' indigne, il faut avouer, que l' idée de Dieu n' est point une idée de formation, ni un mode mixte, tel que Locke veut le persuader. Si on disoit, que le raisonnement nous sert à former cette idée, on n'avanceroit rien non plus. Car le raisonnement ne sert qu' à nous faire connoître le rapport de deux idées par le moyen d' une troisième idée ; par exemple, le rapport de A et B, par le moyen de C ; ainsi pour raisonner, il faut avoir les idées de A, B, C, et connoître le rapport de A à C, et le rapport de B à C. C' est ce qui

paroit par tous les raisonnements ; par exemple, un Géomètre prouve, par le raisonnement, que les trois angles d' un triangle isocèle sont égaux aux trois angles du triangle équilateral, par le moyen de l' idée de deux angles droits ; en disant, les trois angles de l'isocèle sont égaux à deux droits, les trois angles de l' équilateral sont égaux à deux droits ; donc les trois angles de l' isocèle, et les trois angles de l'équilateral sont égaux entre eux . Il faut donc, pour faire ce raisonnement, avoir dejà l idée du triangle équilateral, l'idée de deux angles droits, et connoitre de plus le rapport des trois angles, soit de l' équilateral, soit de l'isocèle avec deux droits; le raisonnement ne sert donc pas à acquerir une nouvelle idée, mais seulement à faire connoître le rapport entre deux idées par le moyen d' une troisième. Le raisonnement ne peut donc pas servir pour former l' idée de Dieu, mais seulement pour faire apercevoir le rapport de convenance ou de disconvenance entre l'idée de Dieu, et quelque autre idée. Ainsi si je veux savoir si Dieu est immense, ou s' il est corporel, j' en viendrai à bout par le raisonnement, et je dirai : l' idée de Dieu contient l' idée de la souveraine perfection : l' idée de la souveraine perfection contient l' idée de la immensité; donc ec. Voyant donc un rapport d' identité entre l' idée de Dieu, et l idée de la souveraine perfection, et pareillement un rapport de convenance, ou d identité entre l' idée de la souveraine perfection, et l'idée de l' immensité, je conclus ec. *A contrario* ec. L' idée de corporel ec. par la on voit, que tous les raisonnements qu' on peut faire sur l'idée de Dieu, supposent qu' on a dejà l' idée de Dieu. Et cela me fournit un argument très fort contre M. Locke. Car j' observe, que les Philosophes, et entr' autres S. Thomas, déduisent tous les attributs de Dieu de l' idée de la souveraine perfection, et cela par une méthode autant géométrique, que les géomètres déduisent les propriétés du triangle de l' idée du triangle. L' idée de la souveraine perfection sert à prouver que Dieu est un, qu' il est simple, immuable, immense ec. Comme l'idée du triangle sert à prouver, que deux cotés sont toujours plus grands que le troisième, que le coté opposé au plus grand angle est le plus grand ec. Comme donc l idée du triangle n' est point une idée complexe des propriétés que nous en déduisont ; mais qu' au contraire il faut dejà avoir une idée du triangle pour pouvoir en déduire les propriétés ; de même, puisque les

Philosophes déduisent les attributs de Dieu de l'idée de l'être souverainement parfait; il faut reconnoître qu'ils ont préalablement cette idée, et qu'elle leur est commune à tous; puisque tous jugent avec une entière évidence, que l'immensité, par exemple, s'accorde avec la souveraine perfection, et non la *corporéité*. (1) Enfin, pour ôter lieu à toute chichane, il n'y a qu'à rapporter les trois moyens, dont M. Locke prétend qu'on acquiert les idées des modes mixtes. I. Par des observations qu'on fait sur les choses elles mémes: Ainsi on acquiert l'idée de la lutte en voyant lutter deux hommes. II. Par l'invention, ou l'assemblage volontaire de différentes idées simples. III. Par le dénombrement des idées qui composent ces modes. On voit d'abord que ce troisième moyen suppose que les modes sont deja formés, et que celui qui les a formés, nous apprend par le dénombrement des idées simples qu'il a assemblé, le mode mixte qu'il a dans l'esprit. Il ne reste donc, pour former l'idée de Dieu, que le premier, et le second. Or le premier suppose surtout, dans les principes de M. Locke, que l'expérience de sensation nous fournisse le modèle, ou l'archetype du mode mixte, ce qui ne peut avoir lieu par rapport à l'idée de Dieu; il ne reste donc absolument que le second moyen. Mais qui

(1) Cette raison est d'autant plus forte, qu'elle prouve contre M. Locke même, que l'idée de Dieu n'est pas une idée complexe, telles que le sont, selon lui, toutes les idées des substances, qu'il prétend être composées d'idées simples, qui répondent aux différentes qualités qu'on y observe. Car (lib. 2. c. 31. §. 6.) il soutient, qu'une telle idée complexe d'une substance n'est pas l'idée de son essence; car si cela étoit, les propriétés que nous découvrons dans un tel ou tel corps, (et il en est de même de toutes les autres substances) dépendroient de cette idée complexe; elles en pourroient être déduites, et l'on connoitroit la connexion nécessaire qu'elles auroient avec cette idée; ainsi que toutes les propriétés d'un triangle dépendent, et peuvent être déduites, autant qu'on peut les connoître, de son idée. Et (§. 11.) il en seroit de même à l'égard des figures, si nous n'en pouvions acquerir des idées complexes, qu'en rassemblant leurs propriétés. Combien, par ex., nos idées d'une ellipse ec. au lieu que renfermant toute l'essence de cette figure dans l'idée claire, et nette que nous en avons, nous en déduisons ces propriétés, et nous voyons démonstrativement comme elles en découlent ec. Puis donc que nous déduisons de l'idée de l'être sans restriction les propriétés de Dieu, il s'ensuit que ce n'est pas une idée complexe formée en ressemblance ec.

ne voit que ce seroit une erreur également grossière et impie, que de dire, que la notion de Dieu soit un assemblage volontaire d'idées, et fait au gré de l'esprit? Cependant c'est ce, que sont obligés d avouer ceux qui veulent, que l idée de Dieu soit une idée de formation. Car ils ne peuvent reconnoitre, que l'esprit en la formant, aie devant lui le modèle, ou l'archetype auquel elle doit ressembler; puisque la connoissance de cet archetype seroit l'idée même de Dieu, ou la perception. Or si tous les esprits n'ont pas la connoissance de cet archetype, tous les assemblages qu'ils feront pour se le représenter, ne seront que des illusions. Les Philosophes qui y travailleroient, seroient comme des peintres qui voudroient peindre les habitants de Jupiter ou de Saturne, n'ayant aucun archetype qui leur servi de règle commune; leurs tableaux seroient essentiellement différents, et on ne pourroit juger, que l'un fut plus ressemblant que l'autre à ces habitants. En voilà assez pour prouver, que l'idée de Dieu n'est pas une idée de formation, ou un mode mixte. Mais avant de finir, pour faire voir combien il y a peu de liaison dans les principes de Locke, il ne sera pas inutile de faire quelque autre remarque sur ce qu'il dit, que pour former l'idée de Dieu, nous étendons à l'infini les attributs d'Existence, de Pouvoir, de Durée, de Plaisir, de felicité ec. Or dans le chap. 17. de second livre, où il traite de l'infinité, voici comment il s'explique: „ On „ m'objectera . . . . ec. Je réponds, qu'il n'y a que les „ idées de l'espace, et de la durée, qui puisse nous faire „ avoir l'idée de l'infinité, parcequ'il n'y a qu'elles à qui nous „ puissions toujours ajouter de nouvelles parties: mais à „ l'egard des idées du blanc ou du noir, il n'est point en „ notre pouvoir de les augmenter, ni de les porter au de là „ de ce qu'elles nous ont été présentées par les sens. Par „ exemple, quand je joindrois à l'idée du blanc le plus vif „ celle d'un blanc aussi parfait, mon idée ne seroit pas „ plus étendue, qu'elle n'étoit auparavant. „ N'est il pas clair, par ce passage, qu'on ne peut concevoir en Dieu aucune infinité, qu'en le faisant infiniment long, infiniment large ec.: si on ne peut étendre à l'infini les idées de douceur, et de couleur, comment étendra-t-on à l'infini les idées d'existence, de pouvoir, de plaisir, de felicité. Il est également impossible de les pousser plus loin de ce qu'elles nous ont été présentées par les sens: il y a donc ici une ma-

feste contradiction. Voici un autre argument. L'idée de Dieu est l idée d'un Etre infini : or est-il, que par la répétition nous ne pouvons rien étendre à l'infini ; donc si nous avons une idée de l'Etre infini, ce n'est pas par répétition que nous la formons. Je confirme cet argument par ce que dit Locke lui même (ch. 3. lib. 4.), que notre connoissance ne s'étend point au delà de nos idées. Car delà il suit, que si nous n'avons pas l'idée de l'infini, nous ne pouvons pas connoître le rapport qu'il y a entre Dieu, et l'infini, et par conséquent assurer avec certitude, que Dieu soit infini. „ Car il est à remarquer, dit il, (chap. 2. §. 15.) que des „ idées obscures et confuses ne peuvent jamais produire une „ connoissance claire et distincte. C'est que l'esprit ne peut „ pas apercevoir si elles conviennent, ou ne conviennent „ pas entre elles, ou pour m'exprimer en d'autres termes, „ quand on n'a pas attaché des idées précises aux mots dont „ on se sert, on ne sauroit former des propositions de la certitude desquelles on soit assuré. " Or dans le système de M. Locke il est impossible d'attacher des idées précises aux mots de Dieu, et d'infini ; car il est impossible qu'on arrive jamais à étendre à l'infini ces qualités, dont l extension à l infini constitue l'idée ; et il est aussi impossible qu'on ajoute à l'espèce, et à la durée tant de parties, qu' on connoisse avec précision qu' on les a étendues jusqu' à l' infini, ce qu' il faudroit pourtant, pour avoir une idée précise de l'infini à attacher à ce mot *infini* ; donc il est impossible de faire là dessus des propositions d'une entiere certitude. Enfin les notions de l immensité, et de la durée, que M. Locke nous donne, sont si indignes de la Divinité, que si nous n'avons pas d'autre idée de l'immensité et de l'éternité, non seulement nous ne pouvons pas assurer que Dieu soit immense, et éternel, qu' au contraire nous devons absolument le nier.

IX. PRINCIPE.

L'idée de Dieu n'est autre que l'idée de l'Etre sans restriction, de l Etre qui contient toute réalité, l' idée en un mot de la souveraine perfection.

Explication.

L'Etre, la Réalité, la Perfection sont à peu près des termes synonimes. Toute réalité, toute perfection suppose l'être; car le rien n'a nulle réalité, nulle perfection: et chaque chose n'a de réalité, et de perfection qu'autant qu'elle a d'être. Or parmi les choses créées nous en remarquons des plus parfaites les unes que les autres, et il est aisé de voir que ces différents dégrés de perfection répondent aux différents dégrés d'être, ou de réalité, qu'elles renferment. Et pour commencer par un exemple tiré des ouvrages de l'art, qui servira à donner du jour aux ouvrages de la nature, il est sur qu'un réveil est plus parfait qu'une simple montre, et qu'une répétition est encore plus parfaite qu'un réveil, et cela parceque le réveil contient tout ce qu'il y a dans une simple montre, et outre cela quelque réalité, ou quelque ressort qu'une simple montre ne contient pas; de même quoique la répétition ne contienne pas expressement l'artifice du réveil, elle le contient pourtant d'une manière plus parfaite, entant que le ressort du réveil se trouve combiné dans la répétition avec d'autres ressorts, que le réveil ne contient pas: ainsi la répétition ayant plus d'ètre, et de réalité que le réveil, elle a aussi plus de perfection. Il en est de même des ouvrages de la nature. Un cheval est plus parfait qu'un arbre, parcequ'outre la végétation qui fait toute la perfection de la plante, il contient plusieurs réalités que la plante ne contient pas. Or cette différence, et ces différents dégrés de perfections que nous remarquons dans les créatures, nous font voir qu'elles n'ont pas tout l'être, ou qu'elles ne sont pas l'être même; elles n'en ont qu'une certaine mesure, à proportion des réalités qu'elles contiennent, et par conséquent de chaque créature on ne peut dire autre, si non que c'est un tel être, c'est à dire un être qui contient une sorte de réalité, et non l'autre, qui a tant de dégrés de perfections, et non plus. Mais s'il y a une chose qui soit l'être même, une chose dont on doive dire qu'elle est l'être, sans ajouter à ce mot aucune restriction, on voit que cette chose doit contenir toutes les réalités, et toutes les perfections, auxquelles ce mot d'être peut s'étendre, sans en exclure aucune, elle doit ètre en un mot la souveraine perfection. Et voilà quelle est réellement l'idée

de Dieu. Dieu est l'Etre; et c'est à cette magnifique notion, qui dans un mot comprend tout, qu'il a voulu que nous le reconnussions. Celui qui est, m'a envoyé vers vous. Celui qui est, non pas cette telle chose qui est ce qu'elle est, et non plus, ou cette telle autre chose qui est pareillement ce qu'elle est, et non plus; mais celui qui est simplement, celui à qui il ne manque rien de l'infinie extension qu'on peut attribuer à l'être, celui-la est Dieu, celui-la est la souveraine perfection. Je ne m'arreterai pas ici à combattre et a refuter les Spinosistes, qui pretendent que ce comble de l'être qui renferme toute realité, n'est autre que l'assemblage de tous les corps qui composent l'univers. Plusieurs grands hommes ont dejà fait voir qu'il manque à l'univers et à tout assemblage des corps une grande multitude de réalités, et de perfections que nous concevons très distinctement; que les perfections propres à cet assemblage ne sont pas compatibles avec d'autres plus grandes perfections; qu'enfin le comble de la perfection ne peut se trouver que dans une nature parfaitement simple et immuable. Et quand on dit, que l'être sans restriction contient toutes les réalités possibles, on n'entend pas qu'il contienne formellement les réalités des créatures, mais seulement éminemment, c'est à dire qu'il en contient toute la perfection sans les défauts dont elles sont nécessairement accompagnées dans un être borné et limité. Ainsi les créatures étant les effets de l'Etre Divin, tout ce qu'elles ont de perfection, est comme un caractère, une image, une participation de leur cause; mais comme elles reçoivent l'être avec mesure, et non avec plenitude, il faut que leurs réalités et leurs perfections soient accompagnées de plusieurs défauts; par exemple, dans la matière nous concevons l'étendue, la durée, et le nombre qui suit de la divisibilité de ses parties. L'étendue est comme une image de l'immensité, le nombre de l'infinité des perfections, la durée de l'éternité. Mais l'immensité comprend toute la perfection de l'étendue, qui est la présence, sans en avoir l'imperfection, qui est de n'être pas toute en tout lieu. L'infinité contient la perfection des nombres, et de tous leurs rapports, qui est la multiplicité des dégrés d'être, sans contenir leur imperfection fondée en leur réelle distinction. L'éternité comprend la perfection de la durée, qui est la permanence de l'existence, sans en avoir l'imperfection, qui est la succession. Pour preuve de tout ceci je ne veux que la connois-

sance même que nous avons de l'étendue, des nombres, de la durée. Et j'en citerai aussi un argument pour appuyer le sentiment de Malebranche, que j'ai déjà prouvé ci-dessus. Nous ne connoissons les choses, que moyennant leurs idées. Tous les Philosophes en conviennent, M. Locke lui même (ch. 3. l. 4.). Ces idées nous les doivent donc représenter; elles doivent par conséquent etre équivalentes aux choses qu'elles représentent. Et c'est ce dont je vois aussi presque tous les Philosophes d'accord. Donc les idées qui nous représentent la durée, l'étendue, et le nombre, doivent être équivalentes à ces choses, quoique ces idées soient simples en elles mêmes, et qu'elles ne renferment ni étendue, ni succession, ni division. De-là il s'ensuit, que nos idées contiennent toute la perfection des choses qu'elles nous représentent, sans contenir les imperfections, qui sont des appanages de leur être. Et comme nous sommes capables de connoître toutes les choses créées, et même possibles, entant qu'il n'y en a aucune possible que nous ne puissions connoître, il s'ensuit, que si les idées étoient des modifications de notre ame, qui ne sont point distinguées d'elle, et dont elle contient toujours toute la réalité, elle auroit aussi la réalité et la perfection de tous les êtres possibles, et seroit Dieu même. Les passages de S. Thomas qu'on a rapporté ci-dessus, peuvent servir de preuve, et d'éclaircissement à cet argument. Et on doit conclure, qu'il n'y a pas d'autres idées que les raisons éternelles, *quae in mente Divina existunt*.

X. PRINCIPE.

L'idée de l'être sans restriction, et de la souveraine perfection, ne vient pas des sens, et n'est pas non plus une idée de formation.

Explication.

Tous ce que nous avons dit ci-dessus touchant l'idée de Dieu, sert de preuve à cette proposition. Mais il ne sera pas inutile d'y ajouter quelques arguments qui regardent plus directement l'idée de la perfection, et de l'être en général. La quatrième raison que S. Thomas apporte de l'existence de Dieu, *sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis vel mi-*

nus bonum, verum, nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est. Est igitur aliquid quod est maxime verum ec. On voit clairement, que cette raison de S. Thomas suppose deux choses, l'une qu'on découvre dans les choses différents dégrés de perfection; l'autre, qu'on ne connoit ces différents dégrés que par la comparaison qu'on en fait avec la souveraine perfection; donc bien loin que l'idée de la souveraine perfection nous vienne par les sens, en nous imaginant toujours des choses plus parfaites que celles que nous voyons; qu' au contraire nous ne pouvons juger que les choses qui nous sont présentées par les sens, soient plus parfaites les unes que les autres, que par la comparaison que nous en faisons avec la souveraine perfection. Il faut donc que nous ayons l'idée de la souveraine perfection, pour pouvoir juger qu' une chose est plus parfaite que l' autre. Ce n' est donc pas en augmentant ces dégrés de perfection, que nous formons l'idée de la souveraine perfection. En effet, si l idée de la perfection des choses n' étoit point différente de l'idée sensible de ces mêmes choses, les bêtes pourroient tout également distinguer les différents dégrés de perfection des choses, et monter aussi jusqu' à la connoissance de Dieu; ce que pourtant on ne leur accorde pas. On m'objectera, que S. Thomas dans l'endroit cité, pour éclaircir la mineure de son argument, se sert de cet exemple: *sicut magis calidum est quod appropinquat maxime calido*, et pourtant il n'est pas nécessaire d'avoir l'idée de la chaleur la plus grande pour juger qu'une chose est plus chaude, que l'autre; donc pour juger qu'une chose soit plus parfaite que l'autre, il n'est pas nécessaire de les rapporter à l' idée de la souveraine perfection. Mais à cela il est aisé de répondre, que la chaleur n'est qu'un sentiment de l ame, et qu'une plus grande chaleur n'est qu'une sensation plus vive. Or l'ame sent nécessairement ses propres sensations; elle peut donc sentir, que la sensation de chaleur dont elle est actuellement affectée, est plus vive que celles qu' elle a senties auparavant, sans avoir eprouvé le sentiment de chaleur le plus vif qui puisse être. Mais cela ne tire point a conséquence pour les idées des dégrés de perfection; puisque ces degrés n' étant point des modifications de son propre être, ses sentimens ne peuvent pas l'avertir de ce que ces dégrés sont en eux mêmes;

elle ne peut le connoître qu'en les rapportant à l'idée d'une souveraine perfection. A la raison de S. Thomas on pourroit ajouter l'autorité et plusieurs raisons de Saint Augustin ; mais comme il suffit de lire ses Ouvrages pour s'en convaincre, nous n'en rapporterons pas ici un grand nombre. Il y a, par exemple, un passage (*lib. 2. de libero arbitrio*) qui sert de preuve à ce qu'on a rapporté de S. Thomas. *Quidquid* ec. . . . . *in te ipsum redeas, atque intelligas, te id quod attingis sensibus corporis, probare, aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius.* (1) En voilà assez pour démontrer, que l'idée de la souveraine perfection ne nous vient pas par les sens. Il faut maintenant faire voir, que ce n'est pas une idée de formation. Si l'idée de l'être sans restriction étoit une idée de formation, ce seroit sans doute par abstraction que l'esprit la formeroit : or est-il que l'esprit ne peut pas la former par abstraction ; donc ec. Je prouve la mineure (la majeure n'ayant aucune difficulté à cause que l'idée de l'être sans restriction n'est pas un assemblage de qualités sensibles, que nous découvrons dans les corps). L'esprit, selon M. Locke, forme une idée abstraite, quand il écarte les idées particulières de plusieurs choses, pour ne retenir que celles qu'elles ont de communes ; d'où il suit, qu'une idée abstraite a toujours moins de réalité que les idées sensibles des choses dont elle a été tirée : or est-il, qu'au contraire l'idée de l'être sans restriction a plus de réalité que les idées particulières des choses sensibles ; donc ec. On ne pourroit donc tout au plus par abstraction former que l'idée de l'être en général, telle qu'elle convient à tous les êtres ; bien qu'en cela il y aie aussi de la contradiction dans la doctrine de Locke, comme je l'ai fait voir ailleurs.

XI. PRINCIPE.

Aucune chose créée n'ayant autant de réalité que nous en découvrons dans l'idée de l'être sans restriction, de la souveraine perfection, en un mot dans l'idée de Dieu, aucune chose créée ne peut nous le représenter, et par con-

(1) On peut aussi rapporter ici le beau passage de Ciceron au commencement de son livre *de Oratore*.

séquent ce n'est que par l'uion de Dieu avec l'esprit, et par son action sur lui que l'esprit peut connoître ce qu'il plait à Dieu de lui manifester de son être par cette union intelligible.

Explication.

Les Théologiens, et le Catéchisme même du Concile de Trente prouvent, que pour voir Dieu face à face, il est absolument nécessaire, que Dieu lui même s'unisse à l'esprit d'une manière intelligible en s'unissant à lui, parcequ'aucune espèce créée n'a assez de réalité pour représenter sa Divine Essence. Or si cet argument a quelque force, comme on ne sauroit contester, il prouve aussi que la connôissance que nous avons de l'être sans restriction, et de la souveraine perfection ne provient pas de l'union de notre esprit avec quelque espèce créée que ce soit. Car quand même on admettroit la possibilité de ces espèces représentatives, ce que pourtant on ne peut faire sans rappeller dans la Philosophie les accidents de l'Ecole, il est sur, qu'aucune espèce créée ne peut contenir toute la réalité que nous découvrons dans l'être sans restriction, et dans la souveraine perfection. C'est cet être sans restriction qui fait que nous pouvons toujours étendre nos connoissances; que quelque quantité finie, et quelque perfection donnée, l'esprit peut s'en représenter une plus grande; ce qui ne pourroit être, si l'idée qu'il a de l'être sans restriction, et de la souveraine perfection étoit finie en elle même; car alors ne pouvant représenter plus que ce qu'elle contient, dès que l'esprit auroit connue toute la réalité, et toute la perfection finie de cette espèce, il ne pourroit se représenter plus rien ni de plus grand, ni de plus parfait. C'est ce que prouve ce passage de S.Thomss (contra Gent. lib. 2. cap. 43.) *Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur, cujus signum est, quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit; frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita*. On ne doit donc pas craindre d'assurer, que *nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui conjuncta modo intelligibili*, l'entendement ne pourroit pas penser à une quantité plus grande que quelque quantité finie donnée. En voici la démonstration. La connoissance de l'en-

tendement ne s'étend pas au delà de l'espèce intelligible qui lui est unie. Or est il, que si l'espèce intelligible qui lui est unie, n'est pas absolument infinie, elle n'est égale, ou équivalente qu'à une quantité finie donnée ; donc la connoissance de l'entendement ne pourroit s'étendre au delà de cette quantité finie donnée. Or est-il que l'entendement porte sa connoissance au delà de quelque quantité, ou perfection finie donnée ; donc l'objet immediat de sa connoissance *est res intelligibilis infinita*. Or est-il qu'il n'y a que Dieu qui soit *res intelligibilis infinita* ; donc Dieu est l'objet immédiat de la connoissance de l'entendement. Il ne s'ensuit pourtant pas delà, que la connoissance que nous avons de Dieu soit la vision béatifique, que de plus ou du moins, ou accidentellement, comme on parle dans les Ecoles. Comme il est incontestable que Dieu peut manifester ce qu'il y a en lui qui a rapport aux créatures, et qui en est l'archetype, ou même quelques uns de ses attributs, sans manifester le fond de son essence, nous disons que la connoissance que l'esprit a des choses corporelles, se fait par l'union de l'esprit avec les idées Divines qui en sont l'archetype, et que la connoissance qu'il a de Dieu se termine à l'attribut de l'être sans restriction, ou de la souveraine perfection, entant qu'elle est distinguée virtuellement de l'essence Divine dont elle emane. Car autre chose est de connoître en quelque façon la souveraine perfection, et l'être sans restriction, autre chose est de connoître clairement comment cette souveraine perfection subsiste en elle même, et par elle même, et comment l'être sans restriction contient toutes les réalités possibles sans aucun préjudice de son éminente simplicité. C'est pourtant ce qu'il faudroit connoître d'une manière particulière et determinée, pour connoître clairement l'essence Divine. Mais c'est ce que nous ne connoissons point encore, que d'une manière générale et indéterminée, comme je l'explique dans mes écrits, où je traite de la connoissance des Mystères. C'est pourquoi la connoissance que nous avons de Dieu, est comme une connoissance abstraite, puisqu'elle nous représente non le fond même de l'essence Divine, mais seulement l'attribut par lequel cette essence est l'être sans restriction, ou la souveraine perfection. Voilà donc deja une difference essentielle entre la vision béatifique, et la connoissance que nous avons de la Divinité, quoique l'une et l'autre aie Dieu même pour objet immédiat. Delà il suit une autre differen-

ce, à savoir que quoique l'une et l'autre de ces connoissances soit immédiate, parcequ'on ne peut avoir de Dieu aucune connoissance, qui n'ait Dieu même pour objet immédiat, l'une est pourtant dans l'ordre naturel, et l'autre dans l'ordre surnaturel. La connoissance que nous avons de Dieu en cet état, est dans l'ordre naturel, parcequ'elle convient à la nature de l'homme. La vision béatifique est dans l'ordre surnaturel, parcequ'elle ne convient à l'homme que par grace: de là suit une autre différence, qui consiste en ce que la perception de l'Essence de Dieu dans la vision béatifique est modifiée d'un sentiment de plaisir et de joie proportionné, autant que la nature d'un esprit crée en est capable, à la grandeur de l'objet de sa vision, au lieu que dans la connoissance que nous avons de Dieu, la perception de ses attributs n'est modifiée d'aucun sentiment qui y corresponde. Pour comprendre cette différence il faut savoir, que la perception des idées peut être modifiée et affectée de quelque sentiment, ou en être entièrement denuée; par exemple, si je pense au triangle en général, la perception de ce triangle n'est affectée d'aucun sentiment; mais si je jette les yeux sur quelque triangle matériel, alors la perception de ce triangle est affectée d'un sentiment de couleur. Or il est constant, que la perception d'une idée, quand elle est affectée de quelque sentiment, est beaucoup plus vive, que lorsqu'elle en est dénuée; la perception d une étendue colorée occupe, et touche beaucoup plus l'esprit, que la perception de l'étendue qui n'est modifiée d'aucune sensation de couleur. De là on peut comprendre, que l Essence de Dieu n'éclairant pas seulement l'esprit en se manifestant à lui, mais encore le remplissant d'un sentiment proportionné autant qu'il en sera capable, à la grandeur de cet objet, le comblera en esprit d'une béatitude, que nous ne pouvons absolument concevoir. Car l'ame ne se connoissant que par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle même, elle ne peut avoir aucune idée des modifications dont elle est capable, elle peut seulement les sentir, quand elle en est affectée. C'est ainsi qu'un aveugle ne peut avoir aucune connoissance des couleurs; c'est ainsi que nous ne pouvons comprendre aucune des modifications, dont notre ame est capable, hors celles que nous avons éprouvées, comme celles qui nous viennent par les sens, et qui nous sont données pour la conservation du corps. C'est ce que S. Thomas avoit dejà reconnu quand

il enseigne que *delectatio est propter operationem*, que c' est pour nous engager à employer les moyens nécessaires pour la conservation du corps que Dieu a attaché un sentiment de plaisir à l' usage de certains corps ec. Mais il est incontestable, que notre esprit est capable de bien d' autres modifications, et qui bien qu' elles n'aient aucun rapport aux corps, n' en seront pas moins vives; au contraire étant plus pures, plus spirituelles, et plus propres de l'esprit, elles le toucheront plus agréablement. Témoin cette joie intérieure, dont la connoissance de certaines vérités nous pénètre quelque fois; et la consolation que donne dans les adversités mêmes le témoignage d' une bonne conscience. Quels devront donc être les sentiments que produira en nous la vision de l' essence de Dieu, soit que nous les considérions par rapport à l'excellence et à la dignité de l' objet auquel elles se rapporteront, soit que nous les considérions par rapport à l' état de l' ame, qui devra être le plus heureux qui puisse être. Voilà pourquoi S. Paul dit, que ni l' oeil n' a jamais vu, ni l' oreille n' a jamais entendu, ni le coeur de l homme conçu ce que Dieu prépare à ceux qui l' aiment. En effet tous nos sens étant aussi insuffisants pour nous faire éprouver quelque chose de cette excellente modification, que le sens de l'ouïe pour faire apercevoir les couleurs, il nous est beaucoup plus impossible de rien comprendre de ce sentiment de félicité, qu'il l' est à un aveugle né de connoître ce que c' est que la couleur. C'est là ce torrent de volupté dont parle le Prophète royale, dont les élus seront comme enivrés pendant toute l' éternité; et comme par le moyen de la lumière corporelle non seulement nous venons à avoir la perception des objets, mais encore cette perception est modifiée d' un sentiment de clarté, et de couleurs très agréables, de même ce qu'ajoute le Prophète, *et in lumine tuo videbimus lumen*, nous donne à entendre, que par la vision béatifique non seulement nous apercevrons l'essence de Dieu; mais que cette perception sera modifiée d'un sentiment ineffable de plaisir et de joie. Et c'est ce qui est réellement nécessaire pour la vision; car la vision renferme perception, et sentiment, comme on le voit dans la vision des objets corporels, puisque la simple perception d'un triangle ne s' appelle point vision, dès qu'elle est modifiée d'un sentiment de couleurs. Je pourrois illustrer ceci par un passage de S. Thomas (1. 2. q. 3. art. 3.), où ce Saint exige pour la béatitude, qu'outre la vision, c'est

à dire, la perception, il y aie une compréhension de l'objet aperçu, qu'il compare à celle par laquelle on tient quelqu'un; ce qui ne peut signifier autre chose, si non que, comme la présence d'un ami qu'on rencontre, outre la connoissance de cet ami, nous donne une joie bien grande; ainsi pour la béatitude, il faut que la perception soit modifiée d' un sentiment proportionné. En voilà assez pour saisir l' extrême différence qu'il y a dans notre sentiment entre la connoissance de Dieu en cette vie, et la vision béatifique. De là suit une explication très naturelle d' un passage de l' Apôtre, qu' on pourroit nous objecter: *Videmus nunc per speculum, et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Car outre qu' on pourroit dire avec fondement, que l' Apôtre parle en cet endroit de la connoissance des mystères que nous n'avons que par la foi, et non par une idée claire et déterminée, comme je l'ai expliqué dans mes écrits, on peut dire, que cette connoissance, comme abstraite, des attributs de la Divinité, et qui ne va pas jusqu'à l'essence, est ce que l'Apôtre appelle *videre per speculum, et in aenigmate*. En effet il ajoute: *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*; où l'on voit, que *cognoscere ex parte*, connoître en partie, correspond à *videre per speculum* ec. et *cognoscere sicut* ec., c'est à dire, connoître totalement, dans le sens Catholique, répond à *videre facie ad faciem*.

LIVRE TROISIEME

DE LA LOI NATURELLE EN GENERAL.

I. PRINCIPE.

Il y a entre le juste, et l'injuste, l'honnête et le deshonnête une difference immuable, et nécessaire, en sorte qu'il est autant impossible que le juste devienne injuste, ou que l'honnête devienne deshonnête, qu'il est impossible que la partie devienne plus grande que le tout, ou que deux choses égales à une troisième ne soient pas égales entr'elles.

Explication.

Il est juste, et honnête de préférer l'amour de Dieu à l'amour de la créature; il est injuste, et deshonnête de préférer l'amour de la créature à l'amour de Dieu. Il est juste et honnête de conserver sa patrie, quand on le peut; il est injuste et deshonnête de la trahir. Or je dis, que la préférence de Dieu à la créature porte avec soi un caractère de justice et d'honnetêté immuable et nécessaire; qu'au contraire la préférence de la créature à Dieu porte avec soi un caractère d'injustice et de turpitude immuable et nécessaire; que les efforts qu'on fait pour conserver sa patrie portent aussi avec eux ce caractère de justice, et d'honnêteté; et qu'au contraire la trahison de sa patrie porte avec soi un caractère immuable et nécessaire d'injustice, et de turpitude.

Preuve.

Les rapports de perfection sont autant immuables, que les rapports de quantité: or est-il que c'est un rapport de perfection, qu'un être plus parfait est préférable à un être moins parfait; parce que le plus de réalité et de perfection dans l'être plus parfait est préférable à la privation ou négation de ce plus de réalité et de perfection dans l'être moins parfait, et cela à cause que l'être est préférable au néant. Donc ce rapport de perfection fait, que Dieu est immuable-

ment et nécessairement préférable à la créature, que la conservation de la patrie est préférable à sa destruction. D' un autre coté il y a rapport de convenance entre la préférence, et ce qui est préférable, et un rapport de disconvenance entre la préférence, et ce qui n' est pas préférable: donc le juste et l'honnête étant fondé sur ces rapports immuables de perfection et de convenance, il est autant impossible que le juste et l' honnête devienne injuste et deshonnête, qu' il est impossible que la partie devienne plus grande que le tout ec.

De là il suit, que comme nous concevons clairement, qu'il ne dépend pas d'une institution libre de la volonté de Dieu de faire que le tout soit plus grand que sa partie, ou au contraire, parce que Dieu contenant éminemment toutes les réalités des quantités et leurs rapports, ce rapport se trouve fondé dans l'essence immuable et nécessaire de Dieu même; de même nous concevons clairement, qu' il ne dépend pas d' une institution libre de Dieu, d' imposer à une créature raisonnable l' obligation de préférer ce qui est préférable a ce qui ne l' est pas, ou au contraire; parce que Dieu contenant tous les rapports de perfection, par lesquels chaque chose est d'autant plus préférable à l'autre, qu' elle participe plus de la plenitude de l' être, et Dieu s' aimant lui même invinciblement, et chaque chose à proportion qu'elle a plus de rapport à lui de qui seul vient tout l' être, et par conséquent toute l' amabilité, ces rapports de perfection sont fondés dans l'essence même de Dieu; et la préférence qu' on doit à ce qui est préférable, est fondée sur la sainteté même de Dieu, qui consiste en ce que Dieu aime, et veut que chaque chose soit aimée, ou préférée à proportion qu'elle est aimable et préférable. Or cet ordre, dans lequel Dieu connoit et aime toute chose à proportion qu' elle est plus ou moins aimable, est ce qu' on appelle la loi éternelle, qui n' est autre que sa sagesse, et sa sainteté. En un mot Dieu connoit nécessairement et immuablement tout l' ordre, et tous les dégrés de perfection: son amour, ou sa volonté suit nécessairement l'ordre de ses connoissances; donc il y a un certain ordre que la volonté de Dieu suit nécessairement et immuablement: et c' est cet ordre qu' on appelle la loi éternelle. Et c' est en ce sens que David, parlant à Dieu, dit: *Lex tua veritas*. Votre loi est vérité: les rapports de perfection qui ne sont pas moins vérités immuables, que les rapports ou vérites mathématiques, sont votre loi, parce que votre

amour suit nécessairement l'ordre de votre connoissance, et que l'ordre de votre connoissance est exactement conforme à l'ordre des choses elles mêmes.

De là il suit, que c'est pour n'avoir pas assez bien médité cette matière, ni assez bien médité par conséquent le fondement du Droit Naturel, que Pufendorff (*Droit de la nature, et des gens*, lib. 1. ch. 2. §. 6.) ne craint pas d'avancer, qu'il lui semble, que ceux qui admettent pour fondement de la moralité des actions humaines je ne sais quelle règle éternelle, indépendante de l'institution Divine, associent à Dieu manifestement un principe extérieur coéternel, qu'il a du suivre nécessairement dans la détermination des qualités essentielles, et distinctives de chaque chose. D'ailleurs on convient généralement, que Dieu a créé l'homme, comme tout le reste du monde, avec une volonté souverainement libre; d'où il s'ensuit, qu'il dépendoit absolument de son bon plaisir de donner à l'homme, en le créant, telle nature qu'il jugeroit à propos. Comment donc les actions humaines pourroient-elles avoir quelque propriété qui résultat d'une nécessité interne et absolue, indépendemment de l'institution Divine, et du bon plaisir de cet être souverain?

On voit premièrement, que quoique nous disions, que Dieu a du suivre nécessairement l'ordre et la loi éternelle, cette loi éternelle n'est pas un principe extérieur qu'on associe à Dieu; cette loi éternelle résulte de la perfection même de l'Etre Divin qui connoit les choses telles qu'elles sont, et dont l'amour est essentiellement conforme à l'ordre de ses connoissances. Et certainement, sans cette loi éternelle, comment pourroit-on assurer, que Dieu ne peut mentir, qu'il ne peut tromper les hommes? S. Paul, et l'Ecriture associent donc a Dieu un principe extérieur, en assurant que Dieu ne peut mentir? (1)

On voit en second lieu, que la raison que l'Auteur apporte pour soutenir son opinion, vient aussi de ce qu'il n'avoit pas assez bien médité les raisonnements métaphysi-

(1) *Devoirs ec.liv. 1. chap. 2. §. 8. not. 1.* Dieu lui même, qui n'a besoin de nous, est sujet à la glorieuse nécessité de ne pouvoir rien préscrire contre les régles inviolables de l'Ordre, qui ne sont autre chose qu'une émanation de ses perfections infinies, une suite de la nature des choses, dont il est lui même l'Auteur, de sorte qu'il se démentiroit, s'il agissoit autrement.

ques. Il est vrai, qu' on convient généralement, que Dieu a créé l' homme comme tout le reste du monde, avec une volonté souvrainement libre ; mais aussi on convient généralement que supposé que Dieu se soit librement déterminé à créer le monde, il ne lui a pas été libre de le créer d'une manière indigne de soi, ou qui ne fut pas conforme à cet ordre, ou à cette loi éternelle fondée sur sa sagesse, et sur sa sainteté. Ce que l' Auteur ajoute, est encore plus frivole, qu' il dépendoit du bon plaisir de Dieu de donner à l'homme en le créant telle nature qu' il jugeroit à propos. Je crois que l' Auteur a voulu dire, que Dieu au lieu de créer un homme, pouvoit créer un oiseau, ou un animal de toute autre nature, à qui on auroit donné le nom d' homme ; et alors ce qu' il dit, est tout-à-fait hors de propos. Mais supposé, que Dieu ait voulu créer librement une nature telle que celle que nous appellons homme ; il n' a pas certainement pu lui donner une autre nature, ni lui donner par une institution libre une autre loi naturelle. Il ne pouvoit faire que l' homme connut avec évidence, que la partie fut plus grande que le tout, ou que la créature fut préférable au Créateur, et par conséquent il ne pouvoit faire que l'homme jugeat de devoir préférer la créature au Créateur, et que sa préférence ensuite de ce jugement fut juste et honnête.

De là il suit, que c' est une bien misérable objection que celle que l' Auteur et plusieurs autres tirent du physique des actions humaines pour prouver qu' elles sont de leur nature indifférentes, et que les bêtes les font sans péché. Je ne crois pas qu' il y aie jamais eu au monde un homme si peu sensé qui voulut que le mouvement physique, ou l'acte extérieur par lequel on tue un homme, ou qu' on lui vole son bien, fut un péché. Quand on dit que les actions de l' homme sont souvent honnêtes ou deshonnêtes par elles mêmes, on l' entend du consentement de la volonté, et de la préférence qu' elle donne à un motif plutôt qu' à un autre. Or on eut raison d' assurer, que certains consentements ou préférences de la volonté sont dereglées de leur nature, comme quand elle préfére la créature au Créateur ec. C' est donc bien mal à propos, que Pufendorff reprend Grotius (ibid. p. 32.) pour avoir mis au rang *des choses, auxquelles la Puissance Divine ne s' étend point, à cause qu' elles impliquent contradiction, la malice de certaines actions humaines, qui sont essentiellement mauvaises, en sorte*

qu' il n' est pas au pouvoir de Dieu même de faire qu' elles ne soient pas telles.

II. PRINCIPE.

On peut appeller loi naturelle la connoissance qu' on a de la différence du juste, et de l'injuste, de l'honnête et du deshonnête.

Explication.

La même lumière qui nous fait connoître, qu'une action est juste, ou injuste, honnête, ou deshonnête, nous fait aussi connoître, que nous devons faire ce qui est juste, et nous abstenir de ce qui est injuste, c' est-à-dire, que dès que nous connoissons qu'une préférence est juste, ou injuste, nous ne pouvons ignorer notre devoir par rapport à cette préférence. Donc cette connoissance de la différence du juste, et de l' injuste, peut et doit servir de règle aux actions humaines; on peut donc lui donner le nom de loi. Or cette loi est assurement naturelle (1), et non positive, parce qu' elle ne dépénd pas de l' institution libre et positive d'un législateur; mais qu'elle est fondée sur la connoissance de certains rapports naturels ou essentiels des choses mêmes. On pourroit disputer si on doit donner le nom de loi à une règle, quand on ne sait pas qu'elle ait été donnée par un législateur légitime; mais ce seroit une dispute de nom; il suffit que cette règle puisse imposer une véritable obligation de la suivre: or la connoissance du juste et de l'injuste impose a tous les hommes une vraie obligation de faire ce qui est juste, et de s'abstenir de ce qui est injuste, sans attendre la connoissance explicite de la volonté d'un législateur. Ceux qui ne veulent pas que la connoissance du juste et de l' injuste suffise pour imposer une obligation proprement dite,

(1) C'est ainsi que Ciceron definit la loi naturelle: *Lex est ratio insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria.* Fausse est par conséquent la maxime de M. Hobbés (*fond. de la Politiq.* ch. 12. art. 1.) conçuë en ces termes: „ Mais entre les opinions qui disposent à la sédition, l'une des „ principales est celle-ci, qu'il appartient à chaque particulier de „ juger ou de ce qui est bien, ou de ce qui est mal ec. Voyez le reste de l'article. La confutation en est aisée.

sont fort embarassés de trouver le fondement de l'obligation où sont les hommes d'obéir à la loi naturelle. *Toute loi parfaite*, dit Pufendorff (*Dev. lib.* 1. *c.* 2. §. 7.) *a deux parties*; *l'une qui détermine ce qu'il faut faire*, *ou ne pas faire* : *l'autre qui déclare le mal que l'on s'attirera*, *si l'on ne fait pas ce que la loi ordonne*. Cette dernière condition n'a pas paru moins nécessaire au Traducteur, qui dans sa Note sur ce paragraphe ne donne que le nom de loi imparfaite à celle qui défend simplement une chose, sans menacer d'aucune peine. Afin donc que la loi naturelle soit une loi parfaite, et qui impose une obligation parfaite, il faut qu'il conste non seulement de la volonté de Dieu qui en est le législateur, mais aussi de la peine, au moins en général, dont il menace ceux qui oseront la violer (1). Aussi Pufendorff (liv. 1. ch. 3. §. 11.) pour faire voir, que Dieu exige des hommes la pratique des loix de la société, dit, que les personnes qui ne sont pas entiérement corrompues, ont des sentiments vifs de conscience, qui les forcent à reconnoître, qu'en violant la loi naturelle on offense celui qui a l'empire des coeurs, et dont chacun doit redouter la juste colère lors même qu'on n'a rien à appréhender de la part des hommes. Mais au §. 13. du même chapitre il dit, qu'en matière de Religion la raison toute seule ne sauroit nous apprendre autre chose, si ce n'est, que le culte de la divinité sert au bonheur, et à la tranquillité de la vie présente : car la vertu qu'a la Religion de procurer le salut des hommes, dépend d'une révélation particuliere. La raison naturelle ne nous découvre donc d'autre effet de la colère de Dieu contre ceux qui violent la loi naturelle, et d'autre peine attachée à la violation de cette loi, que quelque trouble dans le bonheur, et la tranquillité de la vie présente. Or un homme, à qui l'expérience fait connoître que les méchants ne sont pas toujours les plus malheureux en ce monde, sera-t-il fort touché de la crainte d'un telle peine ?

(1) Cependant Barbeyrac avoit dit contre son Auteur (note 2. sur le §. 5. du même chap. 2.) que la force n'entre pour rien dans ce qui constitue le droit d'imposer quelque obligation. Or on ne s'attire aucun mal en désobéissant à un Supérieur qui manque de force. Sa loi manque donc d'une partie essentielle. D'ailleurs l'obligation seroit fondée sur la crainte. Il n'y auroit point non plus de droit des gens.

Voudra-t-il, pour l'éviter, combattre ses passions les plus violentes, resister à ses goûts et à ses penchants, et subir la mort pour ne pas commettre une injustice ? n'y auroit-il pas même une contradiction à vouloir la mort pour ne pas encourir quelque revers dans le bonheur et la tranquillité de la vie, qui est, selon Pufendorff, la seule peine que la raison peut nous faire craindre en violant la loi naturelle, et qui etant une des conditions essentielles à une loi parfaite, est aussi un des fondements essentiels de notre obligation à nous y soumettre ? Le Traducteur qui a senti le foible des principes de son Auteur, prétend dans sa note sur le §. 6. de la Préface, qu'on ne doit pas *exclure du droit naturel tout motif tiré de la vue de la vie avenir* : car il y a au moins *beaucoup d'apparence que Dieu punira dans une autre vie ceux qui auront violé la loi naturelle, et qui auront echappé en ce Monde à la vengeance humaine, et divine*. Le Traducteur pouvoit ajouter, que si la raison suffit seule pour nous faire connoître, que nous avons à redouter en cette vie la juste colère de Dieu en violant la loi naturelle, elle peut suffire aussi pour nous faire connoître que nous devons aussi la redouter en une autre vie. Car la raison nous dit-elle quelque chose de plus particulier des effets de la colère de Dieu contre ceux qui violent la loi naturelle en cette vie, que dans une vie avenir ? Cependant c'est une chose dont il est bien important de s'assurer même par la raison. Car si la raison ne pouvoit pas démontrer absolument, que ceux qui violent la loi naturelle, seront punis en une autre vie par des peines proportionnées à leurs crimes, et qu'on eut la-dessus que des simples conjectures, on pourroit dire dans le sentiment de Pufendorff, et de son Traducteur, que Dieu n'ayant pas donné aux hommes la faculté de connoître par la raison naturelle les fondements essentiels de leur obligation à se soumettre à la loi naturelle, il n'est pas dans l'ordre de penser, qu'il ait voulu leur imposer une telle obligation de s'y soumettre par la seule raison naturelle. Or c'est de quoi on ne peut s'assurer que par une démonstration de l'immatérialité, d'où suit naturellement son immortalité. Cette démonstration je crois l'avoir donnée dans l'Ouvrage que j'ai composé sur ce sujet, et ceci peut faire voir de quelle importance est une telle démonstration.

Mais pour revenir aux fondements de l'obligation où nous sommes d'obéir à la loi naturelle, je ne crois pas que

cette obligation suppose une loi parfaite dans le sens de Pufendorff et de son Traducteur, c'est à dire une loi qui comprenne ce que le Législateur ordonne, et la peine que s'attirent ceux qui y manquent, de sorte que l'une de ces conditions venant à manquer, et la loi devenant imparfaite, l'obligation parfaite et rigoureuse de s'y soumettre vienne aussi à manquer. Car si cela étoit la crainte de la peine, seroit un des fondements essentiels de l'observation de la loi naturelle; et cependant la loi naturelle n'étant que l'idée de l'ordre qu'on doit aimer à cause de sa beauté, il n'y a point d'homme, pour peu de probité qu'il ait, qui ne sente, que toute crainte cessant, la vertu ne laisse pas que d'avoir des appas qui la font aimer, et qui nous mettent dans l'obligation de la pratiquer:

Oderunt peccare boni virtutis amore:
Oderunt peccare mali formidine poenae.

Mais pour eviter toute dispute autant que faire se peut, si l'on suppose qu'il y a une différence immuable et essentielle entre le juste et l'injuste, qu'on peut connoître par la seule raison naturelle, que la connoissance du juste et de l'injuste ne suffit pas à la vérité pour imposer une obligation parfaite par elle même, mais que cette connoissance nous conduit pourtant immediatement à reconnoître que Dieu veut essentiellement tout ce qui est juste, et défend ce qui est injuste, et qu'en voulant le juste et défendant l'injuste, il doit aussi recompenser ceux qui observeront la justice, et punir ceux qui la violeront; et que ce n'est enfin qu'en vertu d'une telle connoissance, qui dérive nécessairement de la connoissance du juste et de l'injuste, qu'on se trouve dans une obligation parfaite d'observer la loi naturelle; je ne prendrai point la peine de disputer sur de telles formalités: il me suffit qu'on accorde, que le juste et l'injuste sont fondés sur des vérités aussi essentielles et aussi immuables que le sont les vérités de géométrie. Car c'est en ce point que consiste toute l'importance de la question de la loi naturelle; et ce seul point décidé renverse entièrement les systèmes, que l'esprit humain n'a pas eu horreur d'opposer à cette loi sacrée, qu'il trouve gravée en lui même.

J'ai dit, que la connoissance des vérités fondées sur les rapports de perfection impose un véritable devoir, et par conséquent une véritable obligation de s'y conformer. Pour éclaircir cette question qui regarde le fondement de l'obligation,

et qui est fort subtile et fort délicate, il faut dire deux mots du sentiment opposé. Plusieurs célèbres Auteurs entre les Protestants, outre Pufendorff, et Barbeyrac, prétendent qu' il n' y a point de véritable obligation de faire, ou d' omettre une action, sans la volonté ou la loi d' un Législateur légitime qui la commande, ou qui la défende. Or pour faire une loi parfaite qui impose une obligation parfaite, ils veulent que cette loi ait deux parties, l' une qui enseigne ce que l' on doit faire, l' autre qui menace de la peine qu' on encourra si on ose la violer.

I. De là il s' ensuivroit, qu' on ne seroit obligé d' obéir à la loi que par la crainte des peines; puisque sans cette crainte qui répond à la partie coactive de la loi, ou sans la partie coactive, dont l' action ne tend qu' à inspirer la crainte, il n' y a point de loi parfaite.

II. Je dois remarquer une contradiction, dans laquelle ils tombent à ce sujet. Ils avouent qu' un Prince dépouillé de son autorité peut faire une loi qui oblige: cependant la loi d' un tel Prince ne peut contenir que la partie directive; car dans cette supposition la partie coactive ne sauroit avoir d' effet.

III. Mais si la loi d' un Prince dépouillé de son autorité, qui ne conserve que la partie directive, ne laisse pas que d' imposer une véritable obligation; si les gens de bien indépendemment de la crainte, se croient obligés de s'y soumettre, sur quoi est fondée cette obligation, si non sur les lumières naturelles de la raison, qui font voir le rapport de convenance qu' il y a en ce, qu' un sujet obéisse à son supérieur?

D' ailleurs dans la société civile il peut arriver, qu' un homme aime mieux subir la peine infligée par la loi, une amende pecuniaire par exemple, que d' observer cette loi; il peut même quelquefois, comme il arrive aux contrebandiers, si bien prendre ses mesures, qu'il ne sera pas découvert, ou qu'il ne craindra aucunement d'être pris. Alors la partie coactive de la loi n' a aucune force par rapport à cet homme. Est-il donc absous de l'obligation de s' y soumettre? C'est ce qu'on n'oseroit dire. C' est donc en vertu de la partie directive; c'est donc parce qu'il juge qu'il est juste de se soumettre à une loi légitime, même sans y être forcé; et il juge, que cela est juste à cause de ce rapport de convenance qu'il y découvre, c' est à dire, en d'autres

termes, à cause de la conformité de cet acte avec les lumières de sa raison.

Puis donc que cette conformité ec. est la règle, ou le fondement de l'obligation où l'on se reconnoit d'obéir à un supérieur, on ne sauroit douter que cette conformité ne soit le premier fondement de toute obligation; car il est clair, que ce n'est qu'en vertu de l'obligation générale de se conformer aux lumières de la droite raison, qu'on vient à connoître l'obligation particulière d'obéir à un supérieur. Car la connoissance de cette obligation particulière suppose nécessairement ces deux connoissances plus générales: l'une, que c'est une chose conforme à la droite raison, et convenable de se soumettre à un supérieur: l'autre, qu'on doit faire ce qu'on connoit conforme à la droite raison. Ces deux connoissances sont comme les deux premisses d'un syllogisme, dont la connoissance de l'obligation de se soumettre à la loi d'un supérieur est une conséquence nécessaire.

Un sujet obéit à son Prince légitime dépouillé de son autorité, qui ne sauroit lui faire du mal. Un autre obéit à un brigand, entre les mains de qui il est tombé, par la crainte des supplices, quoique ce brigand n'ait aucune supériorité légitime sur lui. Dans le premier cas il y a une obligation d'obéir; dans le second il n'y en a point, dès qu'on peut désobéir en cachette, pour ne pas s'exposer à la mort. Qu'on en donne d'autre raison que celle que nous avons dit. Cela fait voir, que l'autorité d'infliger des peines n'accompagne pas toujours la supériorité légitime. Ce sont donc les lumières de la raison, qui font connoître la supériorité légitime, et l'obligation de s'y soumettre.

Quand on connoit une vérité fondé sur les rapports de perfection, par ex. que la vie de son ami est préférable à celle d'une bête, on connoit aussi le rapport de convenance qu'il y a à préférer la vie de cet ami à celle de la bête. Or ce rapport de convenance est aussi une vérité qu'on exprime en ces termes: il convient, ou il faut préférer la vie d'un ami à celle d'une bête; quand on voit un ami prêt à être déchiré par une bête qui s'est jetée sur lui, il ne faut pas balancer à conserver la vie de cet ami au dépens de celle de la bête, si on peut la tuer. La connoissance de cette vérité fait donc naître dans l'esprit un jugement aussi certain de ce qu'il faut faire en cette occasion, que la connoissance d'une vérité de géométrie fait naître un jugement certain

de ce qu' il faut affirmer, ou nier. Or comme le jugement certain en fait de spéculation est la règle de ce qu' on doit affirmer, ou nier, le jugement certain en fait d'action, c'est à dire de ce qu' il faut faire, ou ne pas faire, est la règle de ces mêmes actions. Or comme on appelle vérité, ou fausseté ce qui est conforme, ou contraire à la règle en fait de spéculation, on appelle bon, ou mauvais ce qui est conforme, ou opposé à la règle des actions; la lumière la plus simple de la vérité fait connoître, que chaque chose, pour être dans l'ordre, et n'être pas fautive, doit être conforme à sa règle. L' esprit ne peut donc connoître la règle de ses actions, sans connoître aussi qu'il doit les y conformer. *Est autem vitium primum animae rationalis voluntas ea faciendi, quae vetat summa, et intima veritas*, dit S. Augustin (*Lib. de vera Relig. cap. 19.*). Ce fondement de l' obligation est si naturel, que les paiens mêmes, qui avoient aussi bien que les modernes l'idée de l obligation (puisque tout le monde sait ce que c'est que l' obligation, quoique tout le monde ne connoisse peut être pas les fondements), n' en ont pas pensé autrement. Quoiqu' un crime put être éternellement caché aux Dieux, et aux hommes, on ne devroit pas le commettre, disoient-ils; car en évitant tout autre châtiment, on ne pourroit éviter les reproches de la conscience. Or ce reproche de la conscience ne consiste qu'en ce que l'esprit connoit qu'il manque à ce qu'il doit, lorsqu' il agit contre ce qu' il connoit être la règle de ses actions. C'est donc sur la conformité à cette règle qu' est fondée l'obligation. C'est en ce sens, que S. Paul dit (Ep. ad Rom. II. 12.): *qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt*. Comment donc le Traducteur de Pufendorff a-t-il pu prétendre, pour excuser en quelque manière l' erreur que nous avons combattu ci-dessus, que quoique indépendemment de la volonté de Dieu il ne soit pas aussi beau (1) de manquer à sa parole, que de la tenir ec. cela ne suffit pas pour imposer une obligation proprement aussi nommée?

(1) Pufendorff (Devoirs ec. liv. 1. ch. 2. §. 1.) dit: *l'ordre, et la beauté de la Société humaine demandoit nécessairement, qu'il y eut quelque règle, à laquelle on fut tenu de se conformer*. Lors donc, qu'on connoit une règle qui dirige les actions d' une manière conforme a cet ordre, et a cette beauté, pourquoi cette règle ne sera-t elle pas une loi, comme l' Auteur la nomme même au §. 2.?

III. PRINCIPE.

La connoissance du juste et de l'injuste ne dépend pas d'une connoissance explicite de la volonté de Dieu, en sorte qu'on ne puisse juger qu'une chose est juste et honnête, que parce qu'on sait que Dieu la commande; et qu'au contraire elle n'est injuste et deshonnête, que parce qu'on sait que Dieu la défend.

Explication.

Le Traducteur de Pufendorff (lib. 2. c. 2. §. 6. n. 1.) avoue qu'il y a des actes qui par eux mêmes ne conviennent à Dieu en aucune manière, c'est à dire, dont il ne sauroit être susceptible sans déroger à ses perfections, et sans se contredire lui même; et je crois que c'est une vérité, dont on ne sauroit douter, pour peu qu'on ait de bon sens et de religion. Or ce qui nous porte à ne pas attribuer à Dieu ces sortes d'actes, c'est par ce que nous les connoissons manifestement contraires aux notions communes que nous avons de la bonté, de la justice ec. que nous savons être des attributs de la Divinité. Donc il y a des choses que nous connoissons être par elles mêmes honnêtes, et deshonnêtes, justes, et injustes, indépendemment d'une connoissance explicite de la volonté de Dieu. C'est ce que S. Paul explique clairement (*Ep. ad Rom. cap.* 2.): *Quum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt onus legis scriptum in cordibus suis; testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, et defendentibus.* De là suit le

IV. PRINCIPE.

Au contraire, sans une expresse révélation, on ne peut connoître, qu'une telle action soit commandée ou défendue par Dieu, que parcequ'on sait qu'elle est de soi bonne, ou mauvaise.

Explication.

Le Traducteur de Pufendorff, qui malgré le passage de l'Apôtre que nous avons cité ci-dessus, ne reconnoit pour fondement de l'obligation que la volonté de Dieu; dit, que cette volonté se découvre à nous par la convenance de telles ou telles actions avec la nature humaine. Mais comme il n'explique point en quoi il fait consister cette convenance, on est en droit de lui répondre, que ce qu'il avance, ne signifie rien. Il ne sauroit simplement entendre par cette convenance les actions qui peuvent tourner à l'avantage et au bonheur de l'homme, puisque son Auteur avoue qu'il y en a plusieurs qui ne sont pas moralement bonnes, comme on peut le prouver par la connoissance des arts qui n'est pas moralement bonne (car on n'est pas d'autant plus honnête homme, qu'on est grand géomètre) et qui pourtant contribue infiniment à l'avantage de la société. Qu'est-ce donc que c'est cette convenance avec la nature humaine? On ne peut l'expliquer autrement, si non que la nature humaine étant une nature raisonnable, elle connoit entre les choses qui se présentent, entre les fins qu'elle se peut proposer en agissant, entre les motifs qui la meuvent, certains rapports de perfection, par lesquels elle connoit qu'une telle action est préférable à une autre action, et qu'il y a un rapport de convenance à préférer ce qui est préférable. Mais alors c'est l'idée de l'ordre qui est la règle de nos actions, et qui suffit pour obliger même à agir ceux que l'on suppose n'avoir aucune idée de Dieu. Nous avons donc une idée du juste, et de l'injuste, de l'honnête, et du deshonnête, indépendemment de la connoissance explicite de la volonté de Dieu. Ce n'est que par cette idée, que nous jugeons, que c'est la volonté de Dieu, qu'on fasse du bien à ceux qui nous en font; sans cette idée comment les païens qui n'avoient aucune expresse révélation de la volonté de Dieu, auroient-ils pû donner de si beaux préceptes de morale, distinguer l'utile de l'honnête, enseigner qu'on doit *omnem cruciatum perferre*, *intollerabili dolore lacerari*, *potius quam officium prodere*, *aut fidem*; et reconnoître que cela étoit conforme à la volonté de l'Etre souverain essentiellement juste, bon, et saint? Il faut donc convenir qu'il y a des cho-

ses, qui sont *malae*, *quia prohibitae*; et qu'il y en a d'autres, qui sont *prohibitae*, *quia malae*.

V. PRINCIPE.

La connoissance du juste et de l' injuste ne vient pas immediatement par les sens.

Explication.

On peut bien par les sens connoître le mouvement physique et extérieur d' une action moralement bonne ou mauvaise; mais on ne peut découvrir par les sens la moralité de cette action, ou ce rapport de convenance, ou de disconvenance, qui la rend juste, ou injuste, honnête, ou deshonnête. Il n' y a rien de sensible dans ce rapport, ou cette moralité. L' idée donc de ce rapport, ou de cette moralité, ne vient pas immediatement par les sens.

VI. PRINCIPE.

La connoissance de la différence du juste, et de l' injuste, de l' honnête, et du deshonnête ne dépend pas non plus de l'éducation.

Explication.

C' est une erreur très ancienne, que toutes les idées de morale soient autant de préjugés de l'éducation. Cornelius Nepos justifie sur cette maxime ce qu'il avance dans les vies des Capitans Grecs. *Hi si didicerint*, dit-il, *non eadem omnibus honesta esse*, *et turpia*, *sed omnia majorum institutis judicari*, *non admirabuntur nos in Graiorum virtutibus experiendis mores eorum sequutos* ec. Cette erreur a depuis été renouvellée par plusieurs écrivains modernes, entr'autres par M. le Clerc, qui, admirable comme il est à répandre la confusion sur tous les sujets qu' il traite, en apporte pour preuve ce qui prouve justement tout le contraire, comme nous le verrons plus bas. Au reste, comme nous avons démontré ci-dessus, que les idées de morale sont fondées sur des rapports immuables, et nécessaires, on voit bien qu' elles ne peuvent pas dépendre des

préjugés de l'éducation, et qu'il est faux, que ce qui est en soi meme *honestum*, *et turpe*, ne doive pas être l'*omnibus honestum*, *et turpe*, et que *omnia judicantur majorum institutis*. Les sources de cette erreur sont, que les passions n'ont pas moins défigurées les idées de morale parmi plusieurs nations, que les idées de la Divinité; que plusieurs ont jugé des différentes coutumes des peuples par elles mêmes indifférentes, comme d'autant de différences essentielles sur les maximes de la Morale. Enfin, comme on ne loue, et qu'on ne blâme pas seulement les choses pour être moralement bonnes, ou mauvaises, mais encore à cause de l'idée de grandeur, ou de bassesse qu'on y attache, de ce qu'on a vu, que différents peuples ne sont pas convenus à louer ou blâmer les mêmes choses, on a cru, sans examiner d'où venoit cette différence, qu'ils ne convenoient pas dans ce qu'il falloit regarder comme moralement bon, ou mauvais. Mais comme la notion juste et commune de la Divinité a toujours servi de règle fixe et invariable à tous ceux qui ont voulu y faire quelque attention pour en écarter les idées étrangères, comme nous avons vu ci-dessus, de même les rapports de perfection sur lesquels les idées de morale sont fondées aussi immuablement, que ces rapports mêmes sont immuables, ne pouvant du moins que se présenter quelquefois à l'esprit, tous ceux qui ont réfléchi, ont vu dans ces rapports, quoiqu'en differents temps, et en différents lieux, une règle commune et invariable, qui leur a fait distinguer dans la morale qu'ils ont succé avec le lait, ce qui étoit fondé sur la raison, d'avec ce que l'éducation et le caprice y avoient ajouté. C'est en effet ce qui est arrivé plusieurs fois. Les Philosophes païens qui n'avoient reçu par l'éducation que des idées fausses sur les vertus et les vices, ne sont-ils pas arrivés par eux mêmes a s'en former des idées très justes et très précises? N'ont-ils pas souvent connu, rentrant en eux mêmes pour y consulter l'idée de l'ordre, que souvent ce qui étoit autorisé par la coutume, étoit en soi même très injuste? Or comment cela auroit-il pu être, si ce qu'on appelle vertu, et vice n'est rien de tel par lui même, mais seulement par institution populaire, et par la tradition des ancêtres? Tout au plus ces Philosophes pouvoient connoître, que cette tradition, et cette institution ne mettoient aucune différence réelle et intrinsèque entre les vertus, et les vices: mais qu'ils aient

pu contre la coutume et la tradition juger sainement des vertus et des vices, comme nous en jugeons nous mêmes éclairés par les lumières de la foi, c'est ce qui n'a pu être qu'en jugeant des actions humaines par rapport à la loi naturelle, à une règle immuable, indépendante des préjugés de l' éducation. C' est ainsi que Ciceron avoue dans le second livre des Tusculanes, que le spectacle des gladiateurs paroissoit à plusieurs cruel et inhumain, quoique rien ne fut plus autorisé par la coutume. Quant à ce qui regarde la seconde source de l'erreur que je combats, j' en tire une preuve en faveur de mon sentiment non moins forte que la précedente. J'avoue, que les préjugés de l'éducation ont pu faire regarder par des personnes grossières comme moralement bonnes ou mauvaises des choses par elles mêmes indifférentes. Les Grecs, par exemple, ont pu regarder comme moralement mauvais, que les Dames Romaines habitassent les appartements qui donnent sur la rue; les Romains au contraire ont pu regarder comme moralement mauvais, qu'en Grèce les matrones les plus respectables fussent payées pour monter sur le théatre. Mais les maximes générales du droit naturel, celles qui sont fondées sur les rapports de perfection moins compliqués, et qui exigent moins d'application d'esprit, ces maximes, dis-je, malgré la différence des coutumes et de l'éducation, ont été également reçues chez le Grecs, chez les Romains, chez les Chinois, et chez les autres peuples dont ils nous restent des monuments. Partout on a regardé comme une chose bonne, juste, honnête, d'honorer la Divinité, de préférer la vie de son père à celle de son chien, d'avoir de la reconnoissance envers ceux de qui nous avons reçu des bienfaits; partout aussi on a regardé comme une chose mauvaise, injuste, et deshonnête, de mépriser la Divinité ec. On peut donc dire du juste et de l'injuste ce que dit fort bien Ciceron de la notion commune de la Divinité (*Tuscul. lib.* 1. *pag.* 154.): *Nec vero id collocutio hominum, aut consensus efficit: non institutis opinio est confirmata, aut legibus. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est.* Il est donc aisé d éclaircir cette matière par une comparaison entre les rapports de quantité, et les rapports de perfection. Quoique tous les rapports de quantité soient également certains, nécessaires, et immuables en eux mêmes, ils ne sont pas tous également à la portée de l' esprit humain; il y en a de ceux qu' on découvre sans

difficulté, et qui sont connus par conséquent des gens les plus grossières: tels sont ceux-ci: le tout est plus grand que sa partie: le tout est égal à toutes ces parties prises ensemble: les quantités qui sont égales à une troisième qui leurs sert de mesure, sont égales entre elles ec. Il y en a d'autres qui sont plus compliqués, et sur lesquels des gens même d'esprit et de savoir se trompent quand ils en veulent raisonner sans avoir assez de connoissance de cause. C' est ainsi que le P. Malebranche reproche dans son Traité *de la Prémotion Physique* à l' Auteur de l' *Action de Dieu sur les Créatures*, d'avoir pris le change au sujet de la question de la quadrature du cercle. „ Il est aisé, dit cet Auteur, de con-„ noître les dimensions d' un quarré, et d' un cercle; mais „ de trouver la correspondance ou proportion de l' un avec „ l'autre, c'est à quoi nul esprit n'a pu encore atteindre. " Malebranche relève avec raison, qu'il est faux qu'il soit aisé de connoître la dimension du cercle, quoique cette dimension connuë on connoîtroit le rapport du cercle au quarré, et la question seroit décidée; que les géomètres ne cherchent point de proportion entre le cercle et le quarré, puisque pour une proportion il faut au moins trois quantités ec. On voit donc que cet Auteur s'est trompé dans son jugement sur ce rapport de quantité, parcequ' il n' en avoit que des idées confuses; mais qu'il ne tenoit pas qu'à lui de s'en faire ec. des idées plus nettes et plus précises en examinant mieux ces rapports par eux mêmes immuables, et ainsi de corriger son jugement par lui même. Enfin on sait que l' Algèbre a produit au sujet de l'infini des contestations entre les plus habiles mathématiciens; sans qu' on puisse de là inferer, que l'Algèbre et les mathématiques ne soient pas des sciences nécessaires et immuables, ayant pour objet des vérités nécessaires et immuables. Il en est de même des rapports de perfection, qui sont l'objet de la Morale. Il y en a de très simples, et qui se présentent comme d'eux mêmes à l'esprit; et c' est sur ces rapports que sont fondés certains principes géneraux de morale qui ont eu cours dans tous les temps parmi tous les peuples. Il en est d' autres plus composés, et tels que pour les découvrir il est besoin de quelque application d'esprit. Est-il donc surprenant, que le peu d' application de l'esprit de l'homme naturellement paresseux à rechercher la vérité, joint aux passions qui le détournent continuellement de l'etude de ses devoirs, ait pu introduire par-

mi des peuples entièrement donnés aux choses sensibles, une grossière ignorance, et des erreurs mêmes monstrueuses au sujet des devoirs fondés sur ces rapports un peu compliqués? Mais la marque assurée, que les devoirs de l'homme sont fondés sur des rapports immuablement tels, et qui ne dépendent point du caprice, c' est que dès qu' on prend soin d' y réflechir, on les découvre; et que les nations qui ont le plus cultivé l'esprit, sont aussi celles qui ont eu une connoissance plus ample, et plus nette des devoirs de l'homme. C'est donc bien à tort que M. le Clerc concluë de cette plus grande étendue et netteté des idées des vertus et des vices chez les peuples les plus cultivés, que ces idées dépendent de l'éducation. Autant vaudroit-il conclure, que les vérités des Mathématiques ne sont aussi que des préjugés de l'éducation, parce que les peuples les plus cultivés en ont une connoissance plus étendue, et plus nette que celle qu'en ont les barbares. Enfin pour distinguer ce qui est préjugé de l'éducation d'avec ce qui est vrai et constant par lui même, il suffit de remarquer trois caractères inséparables de tout ce qui est préjugé de coutume et d'éducation. Le premier est, que ce qui vient uniquement de l' éducation, ne peut être universel, c'est à dire généralement répandu dans tous les pays. Le second est, que le tems apporte des changements considérables dans les mêmes pays aux coutumes qui ne sont fondées que sur l'éducation. Le troisième est, qu' en réflechissant avec attention sur les différentes coutumes des différents pays simplement appuyées sur l'usage, on ne trouve en soi aucune lumière qui nous fasse discerner celle qui est en soi même préférable à l' autre. Or il n' en est pas de même des idées de Morale. Les maximes les plus générales sont aujourd' huy également répandues chez les Chrétiens, les Turcs, les Chinois, les barbares ec., le temps n' y a apporté aucun changement; et quand même on ne pourroit pas le prouver par les monuments de l' histoire, il est constant que le même principe qui les rend universelles, sans qu' il ait jamais eu là-dessus aucune convention expresse entre les hommes, doit aussi les rendre perpétuelles. Enfin quand on examine les coutumes d'un pays, qui sont fondées sur les principes de la morale, et qu' on les compare avec celles qui naissent purement d'un caprice qui a été suivi par imitation, on voit clairement, qu'il y a une différence totale entre ces coutumes; que les premières ne

peuvent être changées sans blesser la raison ; mais que comme la raison n'a point eu de part dans l'établissement des secondes, elle souffre qu'on les abolisse. Puis donc qu'on peut dire avec Ciceron (*Lib.* 1. *de Legibus*) : *Quae autem natio non comitatem, non benignitatem, non gratum animum, et beneficii memorem diligit ? quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit ?* nous pouvons conclure, en adaptant aux idées de morale ce que le même Auteur dit excellemment de l'idée de la Divinité (*lib.* 2. *de Nat. Deor.*) : *Quid enim est hoc illo evidentius ? quod nisi cognitum, comprehensumque animis teneremus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse. Quis enim hyppocentaurum fuisse aut chimaeram putat ? quaeve anus tam excors inveniri potest, quae illa, quae quondam credebantur, apud inferos tormenta extimescat ? Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat. Itaque et in nostro populo, et in ceteris Deorum cultus, Religionumque Sanctitates existunt in dies majores, atque meliores.* Il faut ajouter à cela, que si on trouve parmi les hommes une diversité de sentiments sur l'honnête et le deshonnête, cette diversité ne nait point de la diversité des idées qui sont toujours les mêmes ; elle nait de la diversité des jugements. Or le jugement est un acquiescement de la volonté, et il est aisé de se tromper dans un tel acquiescement, faute d'examen, et d'attention.

VII. PRINCIPE.

Les idées de la loi naturelle, du juste, et de l'injuste, de l'honnête, et du deshonnête, des vertus, et des vices, ne sont pas des idées de formation.

Explication.

Il nous faut encore ici combattre un sentiment de Locke sur les idées de morale, non moins faux que celui qu'il propose touchant l'idée de Dieu, et qu'on peut refuter par des preuves toutes semblables. Cet Auteur (liv. 2. ch.

28.) explique les différentes loix, qui sont comme les règles de nos actions. Il avoue qu'il y a une loi Divine, et que Dieu nous la fait connoître par les lumières de la Nature, et par la loi de la Révélation; que nos actions sont bonnes, ou mauvaises entant qu'elles sont, ou ne sont pas conformes à cette loi. Il preuve ensuite, que Dieu nous a donné cette loi par trois raisons: 1. parce qu'il a droit de le faire: 2. parce qu'il a la bonté, et la sagesse requise pour diriger nos actions à ce qui est le meilleur: 3. parce qu'il a le pouvoir de nous y engager par des recompenses et des punitions. Voilà tout ce que dit l'Auteur sur la loi Divine. Tout le reste regarde la loi civile, et la loi qu'il appelle d'opinion. Je ne m'attacherai ici qu'à la discussion de ce qui regarde la loi Divine.

Réflexions.

I. L'Auteur ne montre point ici assez distinctement la différence qu'il y a entre la loi Divine naturelle, que la seule raison peut nous faire connoître, et la loi Divine positive, que nous ne pouvons connoître que par la révelation. La première est nécessaire et immuable, Dieu ne peut en dispenser. Dieu ne peut faire, que le blasphème, l'idolatrie, le mensonge ec. ne soient des actions mauvaises, injustes, deshonnêtes, dignes de blâme, et de punition. L'autre n'est ni nécessaire, ni immuable; Dieu peut l'imposer, et l'abroger quand il lui plait; telles ont été les loix cérémonielles de l'Ancien Testament. Or les raisons, que M. Locke apporte pour prouver que Dieu a imposé des loix aux hommes, conviennent autant à la loi positive, qu'à la loi naturelle: et même, si on les regarde par rapport à la loi naturelle, elles ne sont point assez précises; parce qu'elles prouvent seulement, que Dieu a pu imposer des loix aux hommes; mais non pas qu'il ait du le faire absolument. Cependant il est certain, que Dieu ne pouvoit, sans se dementir lui même, ne pas obliger les hommes à l'observation de la loi naturelle. Dieu, par l'amour qu'il porte invinciblement à son propre être, ne peut vouloir que ce qui en participe moins, soit préféré à ce qui en participe davantage; il veut nécessairement, que les créatures raisonnables dirigent leur amour selon l'ordre d'amabilité, qui est dans les objets qu'elles doivent aimer, choisir, et préférer. Et c'est là le fondement de la loi naturelle.

II. Quand l'Auteur dit, que la loi Divine se fait quelquefois connoître par les lumières de la nature, je crois qu'il entend parler de la loi naturelle, et non de la positive. Jamais les lumières de la nature ne feront connoître, qu'il est juste et honnête de se faire circoncire, ou même de se faire baptiser. Or je demande à M. Locke quelle peut-être cette lumière naturelle, qui nous fait connoître la loi divine immuable, et nécessaire? Quand on connoit cette loi par révelation, je comprends comment on peut disposer ses actions de sorte, que les idées qui les composent, répondent aux idées dont la loi exige l'observation; par. ex., dès qu'on sait que Dieu a ordonné aux enfants de respecter leurs péres, et qu'il leur a défendu de les maltraiter, on peut disposer ses actions de sorte, qu'elles soient conformes à ce que nous avons appris être commandé, ou défendu par Dieu. Mais celui qui n'a jamais oui parler ni de la révelation, ni du commandement, que Dieu fait aux enfans d'honorer leurs pères, ne peut juger de la bonté du respect filial par la conformité avec une loi connue de Dieu; au contraire il ne peut juger, que cet respect filial est commandé par Dieu, que parce qu'il connoit, que ce respect est par lui même essentiellement juste, et par conséquent voulu par un Dieu, qui aime invinciblement la justice. Ainsi bien loin de connoître la bonté de cet acte par la conformité à quelque loi de Dieu; c'est par la bonté de cet acte uniquement, que l'esprit peut connoître la loi qui le commande, et sa conformité avec cette loi. Ainsi il y a cette différence entre la lumière naturelle, et la révelation, que la révelation nous fait connoître la bonté, ou la mechanceté d'une action en conséquence de la loi qu'elle nous propose expressément, au lieu que la lumière naturelle nous fait connoître la loi en conséquence de la justice, ou injustice qu'elle découvre dans une action. Mais si, comme Locke même en convient, on ne peut juger de la justice, ou injustice d'une action que par rapport à une régle, quelle sera cette régle selon M. Locke? Ce n'est pas la loi qui ne nous est connue qu'ensuite de la justice, ou injustice connue des actions. Car les peuples qui n'ont point eu de révelation, comment pourroient-ils connoître autrement, qu'il y a une loi de Dieu qui commande aux enfans de respecter leurs pères? L'idée de cette régle, selon M. Locke (*liv.* 2. *c.* 28. §. 14.) est une idée de formation; c'est un mode mixte fait par l'assemblage de plusieurs idées simples.

Mais quand l'esprit forme cet assemblage, a-t-il une direction, un archetype, qui le règle dans le choix des idées simples, et qui soit commun à tous les esprits, ou n' en a-t-il point? S'il a une direction, et un archetype, on voit clairement, que cet archetype ne peut être un ouvrage de l' esprit. D' ailleurs cet archetype rend inutile cette idée de formation; car cet archetype ne peut être que l'idée de l'ordre fondée sur les rapports de perfection, par le moyen de laquelle nous connoissons la convenance, ou disconvenance des actions humaines avec l' ordre, et par conséquent leur bonté, ou méchanceté. S'il n'a point de direction, point d'archetype, cet assemblage sera donc, selon M. Locke, son archetype à lui même, il sera essentiellement vrai et complet. D'où il s' ensuivra, que chaque homme par les lumières naturelles pourra se former telle règle qu' il lui plaira de ses actions, qu'il n'aura qu'à les rapporter à cette règle pour juger par leur conformité, ou difformité, de leur bonté, et malice; que toutes ces règles, quoiqu' essentiellement différentes, ne laisseront pas que d' être toutes essentiellement vraies et justes, ce qui est manifestement absurde.

III. Locke ne peut disconvenir, sans rejeter ses propres principes, et se contredire formellement lui même, que les idées du juste, et de l'injuste, des vertus, et des vices ne dépendent entièrement du caprice, et de la fantaisie de ceux qui les forment. Il assure (ch. 22.) que les idées des vertus, et des vices sont des modes mixtes. Parlant ensuite des idées complettes (ch. 31.), il dit, que nos idées des modes mixtes ne se rapportent à aucun archetype hors de nous, elles n'ont d'autre archetype que le bon plaisir de celui qui les forme; elles sont donc complettes, et elles ne peuvent devenir incomplettes qu'en ce seul cas; c'est si l'on prétendoit, qu'elles répondent exactement à celles d'une autre personne; car il peut arriver qu' elles en diffèrent de bien loin. Et (au ch. 32.) parlant des vraies, et des fausses idées: les idées complettes sont les plus exposées, dit-il, à être fausses; celles des modes mixtes le sont encore davantage. Elles sont très incertaines: il est possible que nous appellerons justice ce qu' un autre appellera d' un autre nom. La raison de cela est, que les modes mixtes n'étant que des composés d' idées, lesquelles l' esprit fait à son gré, nous n'avons pour juger de la vérité ou fausseté de ces idées, que la conformité, ou l'opposition qui se trouve entre elles

er les idées des personnes que l'on suppose employer les noms des modes dans la signification la plus juste (1). Cela paroitra encore plus clair en éxaminant, comme nous avons fait sur l'idée de Dieu, les trois moyens par lesquels seuls on peut acquerir, selon Locke, les idées des modes mixtes; le premier par les observations qu'on fait sur les choses elles mêmes; ainsi on acquiert l'idée de la lutte en voyant lutter deux hommes: le second par un assemblage volontaire d'idées simples: le troisième par l'explication ou dénombrement des idées simples, qui composent un mode mixte. On voit d'abord, comme nous avons dejà remarqué sur la formation de l'idée de Dieu, que ce troisième moyen suppose, que quelqu'un ait dejà formé le mode mixte, et que l'explication ne peut servir qu'a en donner la connoissance à un autre. Ainsi pour former originairement les modes mixtes, il ne reste que les deux premiers. Or ce n'est point par l'observation qu'on peut faire sur les choses elles mêmes, qu'on peut acquerir les notions des vertus, et des vices, et de cette règle ou loi naturelle sur la conformité ou la difformité à laquelle nous jugeons de la bonté, ou méchanceté de nos actions. L'observation peut bien nous fournir l'idée du mouvement extérieur et physique, par lequel s'éxecute une action moralement bonne, ou mauvaise; mais il est clair qu'elle ne peut nous découvrir la moralité de cette action, ni cette loi purement intellectuelle, par rapport à laquelle on peut juger de leur moralité, ni la conformité, ou difformité à cette loi. Il reste donc, que tous ces modes mixtes se fassent par un assemblage volontaire d'idées. Donc dans la morale tout dépend du caprice, et de la fantaisie des hommes.

IV. De ce qu'on vient de dire, il suit manifestement, que tout ce que Locke dit (*liv.* 4. *ch.* 4. §. 9.) pour adoucir, ou éluder ces affreuses conséquences, est tout à fait hors de propos. Voici ses paroles. „ Mais, dira-t on, si la réali-„ té de nos connoissances sur la morale consiste dans la per-

(1) Mais ce qu'il dit (*liv.* 4. *cap.* 4. §. 5) est encore plus fort. „ Toutes nos idées complexes, exceptées celles des substances, „ étant des archetypes que l'esprit a formé lui-même, qu'il n'a „ pas destiné à être des copies de quoique ce soit, ni rapportées „ à l'existence d'aucune chose, comme à leurs originaux, elles „ ne peuvent manquer d'avoir toute la conformité nécessaire à „ une connoissance réelle ec. " Et c'est même sur ce fondement, qu'il établit (§. 7.) la réalité des connoissances morales.

„ ception des rapports de nos idées, et que ce soit l'esprit
„ qui forme ces idées, quelles notions extravagantes n'au-
„ ront pas les hommes sur la justice, et la tempérance ?
„ Quelle confusion n'y auroit-il pas de vertu, et de vice ?
„ Je réponds, qu'il n'y aura pas plus de confusion ni dans
„ les choses elles mêmes, ni dans les raisonnements à leur
„ sujet, qu'il n'y en auroit dans les propriétés des figures,
„ et dans leurs rélations, si quelque homme s'avisoit de fai-
„ re un triangle à quatre coins, et un trapeze à trois angles
„ droits, c'est à dire s'il s'avisoit de changer les noms de
„ ces figures, et qu'il appellat d'un certain nom ce que or-
„ dinairement on appelle d'un autre. A' la vérité ce change-
„ ment de nom troublera d'abord celui qui l'ignore; mais
„ dès qu'on verra les figures tirées, alors les démonstrations
„ de quelques unes de leurs propriétés paroitront justes et
„ claires. Il en est de même des connoissances de morale:
„ il a plu à quelqu'un de donner le nom de justice à l'action
„ d'enlever aux autres, et sans leur consentement, les biens
„ dont ils jouissent à juste titre; il est donc bien certain
„ qu'on se tromperoit, si ignorant l'idée que cet homme a
„ attachée au nom de justice, on y joignoit l'idée qu'on y
„ a fixé soi même: mais considérez l'idée de cet homme in-
„ dépendemment du nom qu'il lui a donné, et telle qu'elle
„ est dans son esprit, et vous trouverez alors, que tout ce
„ qui convient à l'injustice, quadre exactement avec l'action
„ qu'il lui a plu d'appeller du nom de justice.

Réponse.

J'avoue, que si un homme appelloit quarré ce qu'on appelle communement du nom de triangle, la confusion qui naîtroit d'abord du changement de ce nom seroit bientôt éclaircie, en lui voyant tracer cette figure, qu'il appelleroit quarrée, et en expliquer les propriétés. Comme cette figure est un archetype, qui ne dépend point de la formation de l'esprit, deux hommes, en y rapportant leurs idées, peuvent aisément se convaincre qu'ils ont la même idée quoiqu'ils l expriment par des noms différents. J'avoue aussi, que si deux hommes attachoient à l'idée complexe de l'action d'enlever à un autre sans son consentement ce qu'il possède à juste titre, l'un le nom de justice, l'autre le nom d'injustice, rien ne seroit plus aisé que d'ôter cette confusion par le dé-

nombrement des idées qui composent le mode mixte qu' on appelle du nom de justice, ou d'injustice. Mais ce n' est pas de quoi il s' agit. La morale ne consiste pas à faire certains assemblages des idées qui nous représentent les actions humaines, et à leur donner ensuite un nom comme celui de sacrilège, de blasphème, de vol, de parjure, de rapine, d' adultère, de temperance, de courage, de patience, de religion ec.; la morale consiste à nous découvrir des vérites qui aient force de loi, et par lesquelles nous connoissions que nous devons préférer ce qu' on appelle Religion, à ce qu' on appelle sacrilège, ce qu'on appelle justice à ce qu'on appelle injustice, ce qu' on appelle chasteté à ce qu' on appelle impudicité, ce qu' on appelle courage, à ce qu' on appelle lacheté (1). Or si on considére tant-soit-peu la longue prétendue reponse de Locke aux inconveniens très réels de son systéme, on verra aisément, qu' elle n' aboutit qu' à faire voir, que si une personne s' avisoit de donner le nom de vertu a ce que les autres appellent communement vice: par

(1) Ecoutons M. Locke lui même (*liv. 2. ch. 25.*, §. 4. *et* 5.). Lorsque les actions humaines avec leurs différents objets, leurs diverses fins, manières, et circonstances viennent à former des idées distinctes, et complexes, ce sont, comme j'ai dejà montré, autant de modes mixtes, dont la plus grande partie ont leurs noms particuliers. Ainsi supposant que la gratitude est une disposition à reconnoitre, et à rendre les honnêtetés qu' on a reçues, que la poligamie est d' avoir plus d' une femme à la fois; lorsque nous formons ainsi ces notions dans notre esprit, nous y avons autant d' idées déterminées de modes mixtes. Mais ce n'est pas à quoi se terminent toutes nos actions: il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées, et de savoir quels noms appartiennent à telles et à telles combinaisons d' idées qui composent une idée complexe designée par un tel nom: nous avons dans cette affaire un intérêst bien plus important, et qui s'étend beaucoup plus loin. C'est de savoir si ces sortes d' actions sont moralement bonnes ou mauvaises. Le bien et le mal n' est, comme nous avons montré ailleurs, que le plaisir, et la douleur, ou bien ce qui est l' occasion ou la cause du plaisir et de la douleur que nous sentons; par conséquent le bien et le mal consideré moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires, et une certaine loi: conformité, et opposition qui nous attire du bien ou du mal par la volonté et la puissance du législateur: et ce bien, et ce mal qui n'est autre chose que le plaisir et la douleur, qui par la détermination du législateur accompagnent l' observation ou la violation de la loi; c'est ce que nous appellons recompense et punition.

ex. le nom de justice à l'action d'enlever le bien d'autrui, à laquelle on donne communement le nom d'injustice, on pourroit parvenir après quelque éclaircissement à connoître, qu'on ne laisse pas d'avoir la même idée dans l'esprit, quoiqu'on lui donne différents noms; mais encore un coup, ce n'est pas là de quoi il s'agit. Il s'agit de savoir, par quelle voie plusieurs hommes peuvent se convaincre, que l'action d'enlever le bien d'autrui, soit qu'on l'appelle justice ou injustice, car les noms ne changent rien aux choses; est une action dont on doit s'abstenir, une action digne de blâme et de punition, une action indigne de ce qu'on appelle communément un honnête homme. Certainement on ne peut connoître cela qu'en comparant cette action avec une règle fixe et invariable qui soit connue de nous comme la règle de nos actions, et le moyen de connoître celles que nous devons pratiquer, et celles dont nous devons nous abstenir, quelque nom qu'on leur donne. Or cette règle n'étant pas une idée qui vienne immédiatement par l'expérience de sensation ou de réflexion (puisque celle-ci ne nous fait connoître immédiatement que nos propres modifications), il faut de toute nécessité que ce soit un mode mixte, comme le prétend même M. Locke, qui soit son archetype à lui même, et par conséquent essentiellement vrai et complet. Hobbes comparant donc l'action d'enlever le bien d'autrui avec le droit de tous sur tout, qui est le mode mixte formé par lui comme règle des actions humaines, et trouvant une entière conformité entre cette action et cette règle, dira avec raison, que l'action d'enlever le bien d'autrui est de soi même ce qu'on appelle communement bon, juste, honnête, louable. Un Stoicien comparant ce qu'on appelle une action de miséricorde avec ce fantôme de sagesse, qui est le mode mixte formé par lui comme règle des actions humaines, et trouvant de la difformité entre cette action, et cette règle, aura droit de dire, qu'une action de miséricorde est celle qu'on appelle communement injuste, deshonnête, blâmable. Et M. Locke ne pourra jamais leur prouver qu'ils se trompent, qu'en leur démontrant que ce mode mixte, et cette règle à laquelle ils dirigent leurs actions, est fausse. Or il ne peut leur démontrer cela, qu'en détruisant le principe qu'il établit, que l'idée de la règle de nos actions est une idée de formation; il ne peut le démontrer qu'en comparant ces fausses règles avec la vraie règle de nos actions; or cet-

te vraie règle ne peut être une idée de formation. Car ou elle seroit faite sans une autre idée immuable et commune à tous, qui en dirigea la formation, et alors Hobbes, et le Stoicien auroient autant de droit à soutenir leur mode mixte, que M. Locke le sien ; ou elle seroit faite avec direction, et alors l'idée de l'ordre seroit elle même la règle de nos actions ; et ce prétendu mode mixte seroit inutile.

Enfin par ce qu'a dit ci-dessus M. Locke, il est évident, qu'un homme ne peut connoître par les lumières naturelles, indépendemment de la révélation, que le meurtre soit une action moralement mauvaise, s'il ne connoit auparavant, que Dieu qui est capable de lui faire sentir le plaisir et la douleur, défend le meurtre aux hommes, et punit par la douleur ceux qui le commettent. Or comment cet homme peut il s'assurer d'une telle volonté en Dieu autrement que par la connoissance qu'il a d'une opposition entre le meurtre et la justice de Dieu ? et comment peut-il connoître cette opposition, s'il ne connoit le juste, et l'injuste, le bon et le mauvais moralement ? Tant s'en faut donc, comme on l'a remarqué ci-dessus, que la connoissance du bien et du mal, du juste et de l'injuste procède de la connoissance de la volonté de Dieu, qu'au contraire la connoissance de la volonté de Dieu procède elle même de la connoissance que nous avons du souverain ordre auquel cette volonté doit être conforme ; et ce n'est que par la connoissance de cet ordre qu'on peut connoître que Dieu doit recompenser ou punir certaines actions selon qu'elles sont conformes ou opposées à cet ordre immuable.

Que si on disoit enfin, que la raison guide l'esprit à former ce mode mixte qui est la règle de nos actions ; à cette objection confuse, et qui ne présente rien de clair à l'esprit, on répondra avec clarté et précision, comme on a déjà fait sur l'idée de Dieu, que sans un archetype extérieur qui soit comme l'exemplaire de ce mode mixte, et sans une connoissance ou idée de cet archetype, la raison ne peut guider davantage l'esprit à former un mode mixte qui ne soit purement arbitraire, qu'elle ne peut le guider à former un mode mixte, qui soit la juste représentation des habitants de Jupiter, ou de Saturne.

VIII. PRINCIPE.

L' esprit connoit la loi naturelle par son union à la sagesse de Dieu, qui est elle même la loi éternelle, entant qu' elle renferme dans un ordre immuable tous les rapports de perfection, de toutes les réalités qu'elle contient éminemment.

Explication.

On peut appeller généralement ordre la distribution convenable de chaque chose selon son rang; donc les différents dégrés de perfection qui conviennent essentiellement à toutes les choses entant qu' elles participent plus ou moins de l' Etre Divin, ou de la plenitude de l' être, constituent par leurs rapports également essentiels et immuables un ordre de perfection essentiel et immuable. Cet ordre se trouve donc entre toutes les fins que l' esprit peut se proposer en agissant, et tous les moyens qu' il peut prendre pour parvenir à ses fins. Or je dis, que cet ordre en lui même est la loi éternelle; parce que d'un coté il est certain que Dieu contient éminemment toutes les réalités possibles, et par conséquent tous leurs différents dégrés et rapports de perfection; et qu' il est aussi certain d' un autre coté, que Dieu qui aime invinciblement son être, et chaque chose en proportion qu' elle en participe, veut nécessairement que son Etre soit préféré à toutes choses par toutes les créatures raisonnables; et ensuite chaque chose à proportion qu' elle en participe davantage. Je dis en second lieu, que la loi naturelle qui dirige les actions humaines, est la connoissance de cet ordre immuable; parce que toute créature raisonnable, par cela même qu' elle connoit qu' une chose est en soi même plus estimable, plus parfaite qu' une autre, et qu' elle lui est préférable, connoit aussi qu' il y a un rapport de convenance à préférer ce qui est plus parfait et préférable, et un rapport de disconvenance à préferer ce qui est en soi, et eu egard à toutes les circonstances, moins préférable; et par là même elle connoit si son choix, et son action est juste ou injuste, honnête ou deshonnête, bonne ou mauvaise, louable ou blâmable, digne de recompense ou de punition. Je dis en troisième lieu, que cet ordre ne peut être connu que par

l' union de l' esprit à cet ordre même contenu en Dieu très éminemmment, très parfaitement, très intelligiblement. Outre ce qui a été dit ci-dessus, et qui est plus que suffisant à prouver cette proposition, voici comment je la démontre. L' idée d' un rapport est une idée simple, quoiqu' elle suppose deux idées entre lesquelles se trouve le rapport. Car, comme nous avons vu ci-dessus, l'idée d'un rapport est très différente des idées des choses, entre lesquelles se trouve le rapport. Or cette idée ne vient point immédiatement par l'expérience de sensation; car quoique les choses entre lesquelles se trouve le rapport, soient sensibles, le rapport pourtant par lui même n'est ni coloré, ni sonore, ni chaud, ni froid ec. Elle ne vient pas non plus par l'expérience de réflexion, qui ne fait connoître d'idées simples que celles des opérations ou passions de notre ame; et quoique la comparaison de deux objets soit une opération de l'ame, cette comparaison n'étant pas le rapport même, l'idée de la comparaison est très différente de l'idée d'un rapport. Troisièmement la perception d'un rapport n'étant pas moins passive que celle de quelque autre idée simple que ce soit, ce ne peut être une idée de formation. En effet, pour former l'idée juste d'un rapport, il faudroit dejà le connoître tel qu' il est. Quatrièmement, ce n'est point une modification de l'ame. Car comme on ne connoit les rapports des choses qu'en les comparant moyennant leurs idées, ou pour mieux dire, que ce n'est que par la comparaison immédiate des idées qu'on découvre les rapports des choses qu'elles représentent, si les idées étoient des modalités de l'ame, il s'ensuivroit premiérement, qu' en comparant les modalités de l'ame, on viendroit à découvrir la différence ou l'égalité des réalités de toutes choses; ce qui pourtant ne pourroit être, si elle ne contenoit toutes les réalités. Or il est absolument faux qu'elle les contienne; donc ec. Il s'ensuivroit secondement, qu' en comparant les modalités de l'ame, on découvriroit les rapports de quantité, c' est à dire le rapport par ex. d'égalité entre un quarré, et un triangle fait sur le double de la base de ce quarré et à même hauteur. Or il n'est pas possible de découvrir, en comparant les différentes modalités de l'ame, différents rapports de quantité, si l'ame n'est elle même étendue ou formellement, ou éminemment: elle ne l'est pas éminemment; donc elle devroit l'être formellement. Cinquiémement ce n'est pas une espèce créée accidentelle. Cette espèce accidentelle représentative

d'un rapport ne répugne pas moins qu'une entité accidentelle qui soit ce rapport même selon quelques Scolastiques. Enfin je pense, que les différents étres étant comme liés entre eux par leurs rapports mutuels, cette liaison très réelle de tous les êtres, et qui pourtant ne se trouve pas dans les êtres mêmes, ne peut réellement se trouver et être connue que en l'Etre des êtres, qu'en cette nature infiniment infinie, qui contenant dans une parfaite simplicité tous les êtres possibles, en est aussi le lien et l'origine de tous leurs rapports. Je ne prétend pas que tout le monde soit satisfait de ces preuves métaphysiques. Ceux qui sont plus attachés à l'érudition qu'à la spéculation, pourront se convaincre de la vérité que je propose par la lecture de S. Augustin, qui soutient expressement en plusieurs endroits de ses écrits, qu'on ne peut voir les règles immuables de la justice en soi même, mais dans une nature immuable commune à toutes les intelligences, qui les éclaire par son union intime avec elles. Enfin si on veut un peu y réflechir, on se convaincra aisément, que ce que disent les Théologiens après S.Thomas de la loi naturelle, que c'est une lumière, une participation, une impression, une émanation, un rayon réflechi de la loi éternelle; que ce que ceux qui nient les idées innées, sont obligés d'avouer formellement, qu'il y a dans tous les hommes une disposition commune à former les mêmes idées sur les mêmes objets, ne peut s'entendre qu'en prenant au pied de la lettre le sentiment formel de S. Augustin. On a l'obligation au P. Malebranche d'avoir éclairci ce sentiment, et d'en avoir ôté toutes les difficultés, que l'ignorance et les préjugés ne peuvent manquer d'y trouver.

IX. PRINCIPE.

Donc il est certain, que l'utilité propre n'est pas la règle de nos actions.

Explication.

Pour que l'homme put rapporter toute chose à son utilité propre, il faudroit que l'homme se reconnut lui même pour la fin de toutes choses; sans que lui même fut obligé de se rapporter à aucune autre chose. Or est-il que cela est absolument contre l'ordre éternel par lequel Dieu veut invin-

ciblement être la fin de toutes choses, et qu'entre les fins subordonnées les rapports de perfection soient également observés; donc ec. Cela suffit pour renverser la maxime detestable d'Hobbes, et de tous ceux qui donnent toujours la raison au plus fort. Mais ces maximes ne sont pas moins ruinées par les affreuses conséquences qui s'ensuivent. Un Prince ne pourroit jamais commettre d'injustice; Neron, Caligula, Domitien auroient été des Empereurs très pieux et très justes. Ils ont fait ce qui leur étoit avantageux; ce qu'ils envisageoient pouvoir contribuer à leur felicité. Ainsi Neron tuant sa mère, n'a fait que suivre la règle des actions humaines. Dira t-on peut être, que l'utilité d'un chacun a fait naître des conventions entre les hommes, et qu'ensuite de ces conventions on ne peut plus faire tout ce qui nous est avantageux. Mais si l'utilité propre est la source de toutes les conventions, elle est aussi l'unique et le suffisant prétexte de les rompre quand y on trouve son avantage. Si on étoit obligé de les tenir malgré sa propre utilité, il y auroit un principe de justice et d'honnêteté indépendant de l'utilité. Or il est bien des cas où l'exacte observation des conventions, quoique toujours utile au public, ne l'est pas aux particuliers. Dans ces cas, ou l'utilité propre doit ceder à l'utilité publique, et alors il doit y avoir un principe de justice et d'honnêteté qui fasse connoître, que le bien public est préférable au bien particulier; ou l'utilité publique doit ceder à l'utilité particulière, et alors il est évident, qu'on ne doit pas observer les conventions. Ainsi quoiqu'on réponde, il s'ensuit ou une contradiction, ou une fausseté manifeste (1). Mais il est bien à remarquer, que quoique l'utilité propre ne soit pas la règle de nos actions, il est vrai que notre avantage le plus réel se trouve toujours attaché à l'exacte observation de la loi naturelle, et à la conformité avec l'ordre. Dieu qui est essentiellement bon et juste, ne peut vouloir que celles de ses créatures qui se conforment entièrement à sa loi éternelle, ne soient éternellement heureuses. Ainsi quand on dit qu'on doit préférer l'honnête à l'utile, cela ne peut s'entendre que de l'utile qui a rapport aux intérêts civils, qui sont, comme le dit M. Locke (*Lettre sur la Tolèrance*), la vie, la liberté, la santé du corps, la possession des biens extérieurs; et non de l'utile pour

(1) Voyez Ciceron *lib. 1. de Legibus p. 164.*

tout ce qui conduit au bonheur essentiel de l'homme, et qui ne peut jamais être distingué de l'honnête.

X. PRINCIPE.

Le bien de la société humaine n'est pas non plus l'unique règle de nos actions.

Explication.

I. Si ce n'est pas la connoissance de l'ordre, tel que nous l'avons expliqué, qui soit le principe de la société humaine, cette société ne peut être fondée que sur l'utilité particulière d'un chacun (1). II. Un honnete homme doit pratiquer plusieurs devoirs, et s'abstenir de plusieurs actions qui n'ont point de rapport à la société. III. Il s'ensuivroit, que par la seule observation des loix civiles et humaines on rempliroit exactement tous ses devoirs; ce qui est faux (2). IV. Pourvu qu'on contribuat au bien de la société par quelque motif qu'on le fit, on le feroit également bien. V. Il arrive souvent que ceux qui contribuent le plus à l'avantage de la société, ne sont pas les plus honnêtes gens. VI. Il y a certaines actions, qui ne contribuent pas, au moins directement, à l'avantage de la société, et qui pourtant ne laissent pas d'être bonnes, et même préferables à celles qu'y contribuent; donc ec. C'est donc à tort, que Pufendorff (*Devoirs liv. 1. ch. 3. §. 9.*) pose pour loi fondamentale du droit naturel cette maxime, que chacun doit travailler, autant qu'il dépend de lui, à procurer et à maintenir le lien de la société humaine en général; et que même il en déduit les devoirs de la Religion; puisque bien loin que la Religion doive se rapporter à la société humaine, qu'au contrai-

(1) Locke (*ibid.*) „ L'Etat, selon mes idées, est une société „ d'hommes établie dans la seule vuë de se procurer les uns aux „ autres la conservation, et l'avancemeut de leurs intérêts civils. Or ce n'est pas là où doivent tendre uniquement nos actions.

(2) Voyez Pufendorff et Barbeyrac. Seneque dit à ce propos; *Quam angusta innocentia est ad legem bonum esse! quanto latius officiorum patet, quam juris regula! quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt! quae omnia extra publicas tabulas sunt.* Lib. 2. de Ira, cap. 27.

re la société se rapporte à la Religion. Son Traducteur a aussi été obligé de l'abbandonner ici. (Voyez Pufendorff, ec. *Devoirs* Liv. 1. ch. 4. §. 9.)

XI. PRINCIPE.

Pour aider, et suppléer en quelque manière à la connoissance claire et distincte de la convenance ou disconvenance de nos actions avec l'ordre, l'auteur de notre être a voulu, que les actions, qui ont cette convenance, fussent accompagnées d'un très doux sentiment de joie et de satisfaction intérieur; et qu'au contraire les actions, qui ont de la disconvenance avec l'ordre, fussent accompagnées d'un sentiment pénible de remord, d'horreur, de crainte, d'inquietude ec. engageant puissamment, par ce moyen court et efficace, tous les hommes à faire des actions bonnes, et à s'abstenir des mauvaises; et cela quant à l'ordre naturel, et moral.

Explication.

Nous avons remarqué ci-dessus, que c'étoit un effet merveilleux de la souveraine sagesse et de la puissance du Créateur, d'avoir attaché des sensations agréables à l'usage des différents corps, selon qu'ils peuvent contribuer à la conservation, ou destruction du notre. Moyen également court et efficace pour intéresser l'esprit à prendre soin du corps auquel il est uni; car la connoissance de tous les différents rapports de tous les corps qui l'environnent, et dont lesquels changent à tous moments, comme tout change dans la nature, outre qu'elle auroit été très longue, très laborieuse, et même impossible à acquérir, ou nécessairement imparfaite à cause de la capacité finie de l'esprit, que cette multiplicité de rapports confondroit, si elle eut été dénuée de toute sensation; cette connoissance, dis-je, n'auroit pas eu assez de force à intéresser l'esprit pour un corps, dont la conservation, ou la destruction n'auroit été suivie d'aucun sentiment de plaisir ou de douleur. Par l'effet de cette même sagesse l'auteur de notre être nous invite d'une manière également courte et puissante à la pratique de nos devoirs par le sentiment de complaisance, et d'admiration, que la seule vuë et la seule pensée des bonnes actions excite en

nous, et par le sentiment de joie et de satisfaction intérieure qu'il répand en nous après que nous nous en sommes acquittés; et par une voie également courte et puissante il nous retire des mauvaises actions par le sentiment d'horreur que leur seule vuë nous inspire, par le sentiment de remord, de crainte et d'inquietude dont il remplit l'ame après qu'elle les a commises. Ainsi dans ce qu'on appelle conscience il faut bien distinguer l'idée d'avec le sentiment; l'idée de la convenance ou disconvenance d'une action avec l'ordre, qui se présente à toutes les intelligences dès qu'elles réflechissent, et que nous savons être toujours la même, et en toutes rencontres, et le sentiment de joie ou de peine, qui accompagne le plus souvent cette idée; mais qui pour être une modalité de l'ame est sujet au changement: car comme il arrive que l'usage de certaines liqueurs émousse le goût; ainsi l'habitude à commettre certaines actions fait perdre le sentiment d'horreur qu'on avoit auparavant à les commettre; mais si on a une fois connu évidemment son rapport de disconvenance avec l'ordre, cette idée se présentera toujours de même à l'esprit dès qu'il voudra y réflechir. C'est ainsi qu'il arrive quelquefois, principalement quand l'ame est déjà troublée par quelque passion, qu'une bonne action ne sera pas accompagnée de cette douceur intérieure qu'elle nous avoit dejà fait sentir; mais si nous avons reconnu avec évidence son rapport avec l'ordre, malgré la privation de cette douceur, cette idée se présentera la même qu'auparavant, si nous voulons y réflechir. Enfin si je connois évidemment la convenance ou disconvenance d'une action avec la loi naturelle, je suis assuré que nulle autre intelligence ne peut la connoître autrement que je la connois; et que si quelqu'un prononce un jugement contraire, c'est par la même raison que quelques uns qui ne comprennent par les démonstrations mathématiques, ne peuvent se persuader que les angles extérieurs de tout poligone soient égaux à quatre droits, ou qu'une même ligne disposée en cercle ou en quarré, contienne plus ou moins d'espace: c'est qu'ils prononcent sans une vuë claire des choses sur lesquelles ils prononcent. Mais quant aux sentiments dont je suis affecté, je ne puis pas m'assurer qu'ils soient tels dans les autres. J'ai des conjectures pour croire qu'ils sont à peu près semblables à ceux que j'eprouve, fondées sur le récit qu'ils me font de leur situation; mais je ne puis en avoir d'idée précise. Cette dif-

férence entre les idées et sentiments, fait bien voir le tort de ceux qui ne veulent pas les distinguer.

Pufendorff (*Liv. 1. ch. 2.*) ayant pour but de prouver qu'il n'y a rien d'honnête, ni de deshonnête indépendamment d'une institution libre, examine (§. 7.) une objection, qui ne contient pourtant selon lui qu' un argument populaire; c'est, dit-il, que le sang même semble avoir je ne sais quel sentiment naturel de la turpitude propre et intrinsèque de certaines actions, puisqu' il couvre notre front de rougeur, malgré nous, lorsque nous rappellons ces sortes d'actions dans notre souvenir, ou qu'on vient à nous les reprocher. Mais sans m'arrêter à examiner pied à pied tout ce paragraphe qui est assez embrouillé, je remarquerai deux chefs ou points principaux qui me semblent être les sources de cette confusion. Le premier c'est, que tout le discours de l'Auteur ne roule que sur le sentiment de la honte; lequel sentiment ne regarde, à proprement parler, que les actions, ou generalement toutes les choses qui peuvent en quelque manière abbaisser et ravaler la noblesse, l'excellence, la dignité de la nature humaine; sentiment par conséquent, qui n'accompagne la turpitude de certaines actions morales, qu'entant qu'elles marquent une bassesse indigne de la grandeur de notre être. Et de là j'infère, qu' un tel sentiment de honte suit le plus souvent l'infraction de cette loi établie par la coutume, que M. Locke appelle loi d' opinion. Mais ce sentiment de honte n'est pas celui proprement qui l'auteur de la nature a attaché à la disconvenance des actions avec l' ordre. Celui-ci est, à proprement parler, un sentiment d' horreur, tel que celui dont tout le monde fut dernièrement saisi à entendre l'action cruelle d'un fils, qui plongeant plusieurs fois les mains dans le sang de sa mère, la fit expirer sous les coups reitérés dont il perça le sein de celle qui l'avoit porté. Je ne dis pas que l'horreur qu'on a naturellement de toutes les actions criminelles, soit également vive; mais pour faire connoître quel est le sentiment dont je parle, et combien il diffère de la honte, il a fallu rappeller dans le souvenir des lecteurs une de ces actions, dans lesquelles il est le plus marqué, et chacun pourra ensuite aisément se convaincre, que c'est ce même sentiment qu'excitent naturellement toutes les actions criminelles quoique plus ou moins vivement, à proportion qu'elles sont plus ou moins noires, plus ou moins fréquentes. Le second chef c'est, que d' un principe, qui est vrai,

à savoir que la moralité des actions n'est pas une qualité physique du mouvement extérieur par lequel elle s' exécute, il conclut, ce qui est absolument faux, que cette moralité dépend donc d'une institution libre, et par conséquent le sentiment d'honte qui accompagne la turpitude morale des actions; mais j'ai déjà fait voir que l action humaine n'est pas le mouvement exterieur par lequel elle s'exécute; que cette action consiste dans le consentement ou le choix de la volonté; que ce consentement et ce choix a un rapport immuable et nécessaire de convenance, ou de disconvenance avec l'ordre, avec la loi éternelle, ou naturelle; que cette convenance ou disconvenance excite non comme cause efficiente, mais comme cause occasionelle ces sentiments de satisfaction ou d'horreur qu'on a, à penser aux actions conformes, ou difformes à l ordre; parce que l' auteur de la nature agit en toute chose avec sagesse et puissance. On peut donc dire en général, que la honte accompagne les actions qui sont contre la loi que Locke appelle loi d opinion; mais que l'horreur accompagne les actions qui sont contre la loi éternelle ou naturelle.

De là je conclus, que ce sentiment d' horreur est une marque assurée de la turpitude morale de certaines actions, puis qu'étant commun à tous les hommes, il ne peut être un préjugé de l'éducation, mais un effet des loix générales du Créateur. *Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est*. Et qu'on ne m'objecte pas ici ce que rapporte Locke pour détruire l universalité des principes de morale, qu'il y a certains peuples qui tuent leurs pères quand ils sont vieux, et puis les mangent. Ces mêmes peuples avroient horreur de l action d'un fils qui tueroit par vangeance son père. Ce n'est donc pas que ces peuples soient privés d'un sentiment naturel d'horreur pour les actions criminelles; c'est plutôt l'éducation appuyée sur une apparence de respect et de religion, qui leur fait croire que c'est une bonne action de délivrer leurs pères des miséres qui accompagnent la vieillesse, et de leur donner le tombeau, qu' ils jugent le plus honorable; ainsi tant s' en faut que ce soit l'éducation qui inspire l'horreur pour les actions criminelles, et soit cause de l'universalité de ce sentiment, qu'au contraire le peu d' exceptions qu' on apporte de cette universalité, n'est fondé que sur l'éducation, qui émousse en quelque façon les sentiments de la nature. Quant à ceux qui disent

que la coutume nous inspire des sentiments d'horreur pour certaines actions par elles mêmes indifférentes, et pretendent par là combattre le sentiment d'horreur universellement répandu pour les actions criminelles; ils ne font pas assez de réflexion à une vérité importante que M. Abbadie, et tant d'autres ont si bien remarqué, c'est à dire, que la coutume et l'éducation ne peuvent point mettre de nouveaux sentiments dans le coeur des hommes, mais qu'elles peuvent seulement le tourner, et le diriger à certaines fins particulières. Les différents Législateurs des peuples n'ont pas mis dans leurs coeurs le désir de la gloire, et de la félicité, mais ils ont su les tourner à leurs vues particulières; et c'est là une des sources de la différence des coutumes, et de l'éducation de différents peuples. Pareillement l'éducation, et la coutume en nous faisant croire, que des choses indifférentes par elles mêmes sont contraires aux loix, et aux statuts, et par conséquence aux devoirs d'un honnête homme, ne nous inspireroient pas de l'horreur pour ces sortes d'actions, si nous n'avions naturellement un sentiment d'horreur pour tout ce que nous regardons comme mauvais, et criminel (1).

Je finirai en rapportant une remarque judicieuse d'Aristote (*lib.* 2. *Rhetor. cap.* 5.) cité par S. Thomas (1. 2. quaest. 45. art. 3. ad 5.), que ceux qui ont été injustement outragés et maltraités, en déviennent plus courageux dans les combats; et cela parce qu'ils espèrent que Dieu assistera de son secours ceux qu'on a injustement attaqué. Or cette réflexion prise d'après natnre, sert de preuve à deux vérités de très grande importance. La première, que tous les hommes ont généralement une idée du juste, et de l'injuste, et d'une providence très juste, et très puissante qui veille sur eux. La seconde, que ce mouvement, ou ce sentiment, que chacun trouve en soi, et qui paroit inspiré par la nature à tous les hommes, ne peut être un effet des préjugés de l'éducation toujours changeante, mais uniquement de l'auteur même de la nature.

(1) Barbeyrac ec. *Devoirs Liv.* 1. *ch.* 1. §. 4. *not.* 2. sur le Ch. 2. V. 15. de l'Ep. aux Rom. „ C'est à dire, que quand ils ont „ fait mal, ils se condamnent eux mêmes dans leur conscience; „ et qu'au contraire, quand ils ont bien fait, ils en ressentent une „ satisfaction intérieure. D'où il paroit, qu'ils ont les idées du „ bien, et du mal. „

LIVRE QUATRIEME

OU L'ON DEMONTRE QUELQUES MAXIMES GENERALES DE MORALE.

L'homme n'est pas seulement capable de gouter les plaisirs qui lui viennent par les sens du corps, et que l'on croit communement lui être commun avec les bêtes; il a de plus l'entendement, qui lui fait gouter une autre espèce de plaisir dans la découverte de la vérité. Il n'aperçoit pas seulement les parties d'un tout, comme font le bêtes, il en voit encore la convenance et la proportion par l'entendement, et il est touché de cette convenance, qu'on appelle beauté. L'homme étant donc par sa nature capable de connoître les rapports des choses, et l'ordre qui resulte de ces rapports; et la connoissance de cet ordre l'affectant toujours d'un plaisir pur, et pour ainsi dire, tout spirituel, on ne peut douter que l'homme ne doive régler ses actions selon cet ordre que la raison lui découvre, et qui est aussi immuable que les vérités de la Géométrie. Pour vivre donc selon la nature, il ne doit pas prendre pour règle de ses actions les sentiments dont il est affecté par les sens, comme s'il étoit seulement capable de sentir; mais il doit prendre pour règle de ses actions l'ordre que sa raison lui fait connoître. Cette disposition à vivre selon l'ordre, est ce qu'on appelle *Vertu*.

I. PRINCIPE.

Toute chose, pour être dant l'ordre, doit agir selon ce qu'elle est, supposé qu'elle ait quelque opération.

Explication.

Ce Principe est très clair par lui même, et il seroit aisé de prouver, que tout le monde en convient formellement, par une infinité d'exemples tirès des agents naturels, volontaires, libres, artificiels.

II. PRINCIPE.

La raison est la propriété principale de l'homme ; elle est l'attribut essentiel qui le constitue dans son propre être, et le distingue des autres animaux de telle sorte, que l'homme doit agir selon la raison, pour agir selon ce qu'il est.

Explication.

Tout le monde convient aussi de ce principe, et il n'y a personne qui ne sache assez ce que c'est que la raison, quoique les philosophes se soient souvent trouvés embarassés à la définir. Chacun peut dire de la notion de la raison ce que S. Augustin disoit de la notion du temps : je sais ce que c'est le temps ec. Cicéron dans ses Offices, parlant de l'esprit humain, dit : *Duplex est vis animorum, atque naturae : una pars in appetitu posita est, quae est graece ορμή, quae hominem huc et illuc rapit ; altera in ratione, quae docet, et explanat quid faciendum, fugiendumve sit*. Et dans un autre endroit il fait une fort belle description de la raison en ces termes : *Homo, qui rationis est particeps, per quam consequentia cernit, principia et causas rerum videt, earumque progressus quasi accessiones non ignorat, similitudinesque comparat, rebusque praesentibus adjungit, adnectitque futura*. On pourroit, selon cette description, définir la raison : une faculté passive de l'esprit humain, par laquelle, moyennant son attention, il est capable d'apercevoir non seulement les idées des choses, mais encore les différents rapports, et les rapports mêmes qui sont entre ces rapports. Je dis premièrement, que la raison est passive, parce que toute faculté d'apercevoir, toute perception est passive. Je dis en second lieu, que c'est une faculté d'apercevoir non seulement les idées des choses, mais encore les différents rapports. Car quoique je pense que la faculté, par laquelle on aperçoit les idées, est la même par laquelle on aperçoit leurs rapports, on conçoit pourtant quelque chose de plus dans la perception d'un rapport que dans la perception d'une idée ; et cette perception des rapports est le fondement de tous les jugements qui certainement appartiennent à la raison, j'ajoute, et les rapports des rapports ; car cette perception de rapports

est le fondement de tous les raisonnements, et de la méthode. Donc la faculté d'apercevoir les idées, les rapports des idées, et les rapports des rapports comprend toute l'étendue de la raison (1) ; mais comme l'esprit, outre la faculté d'apercevoir, a encore la faculté de vouloir, qui par son attention et ses consentements a beaucoup de part dans tous les jugements, et raisonnements, c'est, comme l'ont bien remarqué les Cartesiens, pour n'avoir pas assez bien distingué les mouvements de cette faculté certainement agissante d'avec les fonctions de la faculté d'apercevoir, que quelques Philosophes ont cru, que l'entendement, ou la faculté d'apercevoir produisoit par une espèce d'action véritable ses jugements, et ses raisonnements, pendant qu'il est certain que dans les jugements et les raisonnements l'entendement ne fait autre qu'apercevoir simplement la liaison ou répugnance de deux idées ou immédiatement, ou par le moyen d'une autre idée, et que la perception de cette liaison, ou rapport, est autant passive, que la perception d'un arbre quand on le regarde. Ainsi ce que S. Augustin dit, que la raison est *motio mentis*, ne doit s'entendre que de l'effort de l'attention qui est nécessaire pour écarter toutes les distractions qui peuvent troubler la perception de ces rapports.

Mais si la faculté d'apercevoir, et par conséquent la raison est simplement passive, il est clair, que pour apercevoir actuellement quelque rapport, ou vérité, elle a besoin qu'un principe actif, et distingué d'elle agisse sur elle. Il est clair, que ce principe doit avoir non seulement la qualité de cause efficiente, mais encore de cause exemplaire, c'est à dire que ce principe, en agissant sur l'entendement, doit lui représenter les idées des objets qu'il ne peut connoître ni en lui même, parce qu'il n'en contient pas la réalité, ni par eux mêmes, parce qu'ils n'ont aucune efficace sur lui, et que par eux mêmes, entant que matériels, ils ne sont pas intelligibles; et doit aussi lui représenter les différents rapports de ces idées. Or dès que l'on convient, comme tous les Philosophes en conviennent, que les objets

L 2

(1) S. Augustin fait aussi consister la raison dans la connoissance des rapports de convenance, ou disconvenance; puisque il la définit (lib. 2. de Ord.) *motionem mentis ad ea, quae discutiuntur, connectenda, vel distinguenda.*

mémes qu'on aperçoit, ne sont pas ce principe extérieur, il faut être bien ennemi de la simplicité, et de l'évidence pour forger des espèces accidentelles, et des modalités qu'on ne connoit point, pendant qu'on sait surément, que l'essence de Dieu contient les idées de toutes choses, que ces idées par elles mêmes sont parfaitement intelligibles, et que pour être actuellement aperçues, il suffit que par leur efficace propre elles se manifestent à l'esprit. C'est donc l'essence de Dieu, entant qu'elle contient les idées, ou raisons éternelles de toutes choses, c'est à dire la sagesse de Dieu, qui est ce principe intimement uni à toutes les intelligences, et dans lequel elles aperçoivent toutes les vérités qu'elles aperçoivent. Les loix de l'union de l'ame, et du corps, jointes à l'attention de la volonté, et à l'état ou condition de chaque intelligence, sont les régles que suit la sagesse de Dieu, et selon lesquelles elle manifeste plus ou moins de vérités aux intelligences. Comme donc les Scolastiques ont distingué deux sortes de perceptions, une formelle, l'autre objective, nous pouvons aussi distinguer la raison formelle, et la raison objective. La raison objective est la même pour toutes les intelligences; c'est en elle que l'injuste méme voit les règles immuables de la justice, comme dit S. Augustin, qui attribue à cette raison objective tous les attributs de la sagesse de Dieu.

III. PRINCIPE

La raison est le lien ou le fondement d'une vraie société entre toutes les intelligences, et Dieu qui est la souveraine intelligence; et par le moyen de cette société avec Dieu, elle est aussi le fondement d'une vraie société de toutes les intelligences entr'elles; et cette double société est le fondement de presque tous les devoirs naturels de toutes les intelligences.

Explication.

Que la raison soit le lien et le fondement d'une vraie société de toutes les intelligences avec Dieu, et ensuite de toutes les intelligences entr'elles, c'est une vérité, quelque sublime qu'elle soit, que cette raison a fait connoître aux païens mêmes. Je crois, que ceux qui ne sont pas versé

dans la lecture des Anciens, seront agréablement surpris, en voyant dans les écrits des païens des verités très approchantes de celles que le Christianisme nous enseigne, et qui font voir par conséquent, que le Christianisme est le vrai retablissement de la raison. Voici quelques traits de Ciceron Platonicien dans les livres *de Legibus. Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum est a supremo Deo. Solum est enim ex tot animantium generibus, atque naturis particeps rationis, et cogitationis, quum cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni coelo atque terra ratione divinius? Quae quum adolevit, atque perfecta est, rite nominatur sapientia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae, quum sit lex, lege quoque consociati homines cum Diis putandi sunt*. Et dans un autre endroit il parle de la société des hommes entr'eux fondée sur la raison; et il la pose comme fondement de la justice; mais d'une justice, qui est immuable en elle même, et ne dépend point de l'opinion des hommes. *Omnium*, dit-il, *quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus. Id jam patebit, si hominum inter ipsos societatem, conjunctionemque perspexeris. Nihil est enim uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus. Quod si depravatio consuetudinum, si opinionum vanitas non imbecillitatem animorum torqueret, et flecteret quocumque coepisset: sui nemo ipse tam similis esset, quam omnes sunt omnium. Itaque quaecumque est hominis definitio, una in omnes valet. Quod argumenti satis est, nullam dissimilitudinem esse in genere; quae si esset, non una omnes definitio contineret. Etenim ratio qua una praestamus belluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par*. Enfin mettant dans la bouche d'Atticus un épilogue de tout ce qu'il a avancé et prouvé, il pose en peu de mots les fondements les plus solides du droit natu-

rel, et des devoirs des hommes. *An mihi aliter videri possit, quum haec jam perfecta sint? primum, quasi muneribus Deorum nos esse instructos et ornatos: secundo autem loco, unam esse hominum inter ipsos vivendi parem communemque rationem: deinde omnes inter se naturali quadam indulgentia, et benevolentia, tum etiam societate juris contineri*. Ne peut-on pas de ces principes déduire les principaux devoirs des hommes envers Dieu, et les autres hommes? Aussi les Ecritures Divines, et surtout celles du Nouveau Testament nous ayant été données pour retablir, et perfectionner la raison en ce qui regarde les devoirs naturels; et pour la guider avec une entière sureté dans les surnaturels par une aveugle subordination à la foi: les Ecritures, dis-je, nous proposent cette double société, et en font dépendre tous nos devoirs. C'est à cette double société que nous invite l'Apôtre S. Jean dans sa I. Epitre Canonique (*ch.* 1.), où après avoir parlé de la manifestation du Verbe, qui est la raison du Père, et la vie de toutes les intelligences, il ajoute, qu'il l'annonce aux hommes, afin qu'ils entrent en société aves les saints, et que cette société soit avec Dieu le Père, et son Fils Jesus Christ: et ailleurs l'Ecriture ne nous parle pas seulement de la société des hommes entr'eux; mais encore de la société des hommes avec les intelligences célestes. Elle nous dit, que cette société sera parfaite dans l'état de la Béatitude; mais elle nous fait voir que cette société est dejà commencée par le soin que ces intelligences prennent des hommes, par les secours qu'elles leur procurent, par les prières que les hommes leur adressent, et par les sentiments de reconnoissance qu'ils ont des bienfaits qu'ils en reçoivent, comme l'Ecriture ne leur permet pas d'en douter. La raison, et l'Ecriture concourent donc à nous assurer de cette double société, 1. de toutes les intelligences avec Dieu même, 2. de toutes les intelligences entr'elles. Or ceux qui pensent, contre le sentiment formel de S. Augustin, que les vérités objectives que nous connoissons, ou en général nos idées soient des espèces créées, ou des modalités particulières de l'esprit qui les connoit, peuvent bien croire cette double société; mais il est impossible que leurs principes la leur fassent concevoir. Il n'y a que le sentiment de Platon, de S. Augustin, et de Malebranche qui puisse en donner une idée claire et distincte: puisque cette double société en est une suite né-

cessaire. Nous voions toutes choses en Dieu ; donc nous sommes intimement unis à Dieu par ce qu'il y a de principal en nous, qui est la raison. Or de ce que toutes les intelligences sont unies par leur entendement ou faculté d'apercevoir, que j'appelle raison formelle, à une même raison objective qui les éclaire toutes, qui leur découvre les mêmes vérités, qui leur donne à toutes les mêmes idées ; il s'ensuit nécessairement, que toutes les intelligences sont unies entr' elles par cette raison objective qui leur est commune à toutes, et qu'elle est le lien d'une société raisonnable entre toutes les intelligences.

Corollaire.

De là suit évidemment la fausseté d'une maxime monstrueuse d'Hobbes, que l'état de nature, c'est à dire l'état de l'homme avant toute convention et institution humaine, est un etat de guerre, et non un état de société. Mais on en peut encore prouver la fausseté par d'autres arguments. I. Si on démande à Hobbes quel est le fondement des conventions par lesquelles la société s'est établie entre tous les hommes; il ne peut rien répondre qui ne se réduise enfin à cette raison : c'est afin que les hommes fussent plus heureux. Donc l'état de société peut contribuer davantage au bonheur de l'homme, que l'état de guerre. Donc l'auteur de la nature ayant crée les hommes pour qu'ils fussent heureux, et avec un desir invincible du bonheur, ne les a pas crées dans un état de guerre, qui seroit contraire à sa propre institution, à la fin pour laquelle il a crée l'homme, et à la constitution de sa nature. Donc avant même toute convention, l'état des hommes n'est pas un état de guerre, mais de société. II. Si en démandant à Hobbes, si on doit, supposées les conventions d'une société, préférer le bien public au bien particulier, ou non, il ne peut rien répondre qui ne contredise son principe; car si on doit préférer le bien public au bien particulier, l'utilité propre n'est plus l'unique source de nos devoirs. Cette obligation où on seroit de garder les conventions pour le bien public au dépens de l'intérêst particulier (ce qui est un cas qu'on ne sauroit nier qui n'arrive quelquefois), ne peut venir que ou de l'honnêteté qu'il y a à garder sa parole, ou de l'idée de l'ordre par laquelle on connoit, que le bien public est préférable au particu-

lier, comme par les rapports de quantité on connoît que le tout est plus grand que sa partie. Si on doit préférer l'utilité particulière au bien public, l'état de guerre subsiste malgré les conventions, par le droit qu'on conserve de se procurer tous les avantages par toutes les voies qui sont physiquement possibles.

IV. PRINCIPE.

L'union de notre esprit avec la souveraine raison, est le fondement du culte raisonnable que nous devons à Dieu, ou de l'adoration en esprit et en vérité. (1)

Explication.

Ce culte raisonnable que nous devons à Dieu, consiste à avoir de lui des pensées qui n'en soient pas indignes, et l'aimer d'un amour aussi grand qu'il nous est possible. Il faut, pour l'adorer en esprit et en vérité, le connoître selon qu'il est en lui même, et selon ce qu'il est par rapport à nous; et ensuite régler notre amour sur cette connoissance. Or par l'union de notre esprit avec la souveraine raison, nous connoissons clairement que Dieu est en soi même un Etre infini en perfection; que tous les autres êtres ne sont que des foibles participations de son essence; que tout ce qu'ils ont de bon, ils ne l'ont autant qu'ils participent de cette bonté souveraine: nous connoissons que Dieu est la source de notre être, qu'il est notre premier Principe et notre dernière Fin; que la raison qui est ce qu'il y a de meilleur en nous, seroit oisive, et ne seroit point différente, quant à l'acte, des choses insensibles, si par son action il ne lui faisoit connoître les vérités que son Etre seul peut contenir; que c'est lui seul qui peut modifier notre ame par son efficacité, et la rendre souverainement heureuse et malheureuse. De là suit,

(1) Pufendorff (*Devoirs* ec. *Liv.* 1. *ch.* 4. §. 1.) dit: „Les devoirs „ de l'homme envers Dieu, autant qu'on peut les decouvrir par „ les lumières de la raison, se réduisent en général à la connois- „ sance et au culte de cet Etre souverain, c'est à dire, qu'il „ faut avoir des idées droites de sa nature et de ses attributs, et „ se conformer à sa volonté dans toutes nos actions ".

Corollaire I.

Que nous devons aimer, et craindre Dieu sur toutes choses.

Explication.

Dieu étant un Etre infini, il est aussi infiniment aimable. Car il n' y a que le bien qui soit aimable: et soit que le bien consiste dans l' excellence et la perfection absolue de la chose qu' on nomme bonne, soit dans le rapport de convenance qu' elle a avec nous; il est clair, que le néant ne pouvant avoir ni perfection absolue, ni rapport de convenance avec nous, une chose n' a de bonté qu' autant qu' elle a d' être. Dieu étant donc l' Etre sans restriction, il est aussi le bien sans restriction, soit qu' on le considère en lui même, et selon sa propre excellence, soit qu' on le considère selon le rapport de convenance qu' il a avec ses créatures. Ainsi si nous ne pouvons pas l'aimer autant qu' il est aimable, nous devons au moins l' aimer autant que nous pouvons: *Diliges Dominum Deum tuum ec.*

Ce même principe nous fait voir aussi, que nous devons craindre Dieu souverainemenr. Car comme il peut nous rendre éternellement heureux en recompensant par la jouissance de son Etre même les bonnes oeuvres, que nous faisons avec le secours de sa grace, il peut nous rendre aussi éternellement malheureux en punissant les péchés que nous commettons par notre foiblesse et notre malice: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum, qui potest et animam, et corpus perdere in gehennam.*

Corollaire II.

L' union de notre esprit avec la souveraine raison, et le culte raisonnable qu' elle nous fait rendre à la Divinité, nous inspirent les vrais sentiments de la magnanimité, et de l' humilité chrétiennes, également éloignées de l' orgueil, et de la bassesse (1).

(1) *Du reste la véritable générosité ou grandeur d'ame est tou-*

Explication.

La considération de l'être de Dieu, et de notre dépendance de cet Etre souverain, nous fait connoître clairement quelle est notre élevation, et notre abbaissement, notre grandeur, et notre misère: deux choses dont nous portons des sentiments si gravés dans notre coeur, quoiqu'elles semblent si opposées, et dont l'Ecriture, et les Saints Pères nous font ressouvenir si souvent. Nous ne pouvons pas nous dissimuler notre grandeur, puisque notre nature est capable d'entrer en société non seulement avec les plus sublimes intelligences, mais avec Dieu même; de connoître ce qu'il connoit, d'aimer ce qu'il aime, de jouir enfin de lui même, et d'être heureux par l'objet même de sa béatitude. Mais en même temps que nous considérons que ce n'est que de lui que nous tenons cette nature si excellente; que d'ailleurs malgré sa capacité à recevoir les impressions de l'action Divine, elle est sans cette impression actuelle comme un diamant brut sans beauté, sans éclat, sans perfection, qu'elle ne peut se donner par elle même ni la moindre idée qui l'éclaire, ni le moindre amour qui l'élève, ni le moindre sentiment qui la modifie, nous avons juste sujet de nous humilier, et de reconnoître en présence de Dieu notre impuissance, et notre foiblesse: *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam* (S. Leo. Serm. 1. de Nat. Dom.). *Humiliamini sub potenti manu Dei* (I. Petri c. V. 6.).

Corollaire III.

Le culte raisonnable que nous devons à la Divinité, fondé sur l'union de notre esprit à la souveraine raison, nous fait connoître, que nous devons nous rapporter nous mêmes, et toutes nos actions à cet Etre souverain; et que par conséquent aucune créature raisonnable ne peut faire aucune action délibérée, qui, quoiqu'indifférente selon le mouvement physique et extérieur, ne soit ou bonne, et juste

jours accompagnée d'une sage humilité ec. (Pufendorff *Devoirs lib.* 1. *ch.* 7. §. 5.) Ce passage renverse la doctrine sur l'humilité dans une Dissertation du Journal de Hollande.

par rapport à cette fin dernière de toutes les intelligences, ou mauvaise et injuste par le defaut de ce rapport.

Explication.

Le Traducteur de Pufendorff (liv. 7. ch. 7. §. 6. not. 5.) soutient au contraire, qu'il y a des actions moralement indifférentes. „ Qu'il y ait, dit-il, véritablement de telles actions, „ qui ne sont ni bonnes, ni mauvaises et devant les hom„ mes, et devant Dieu, c'est ce qui ne sauroit raisonna„ blement souffrir de difficulté; car combien n'y a-t-il pas „ de choses, qui ne sont ordonnées, ni défendues par au„ cune loi, soit Divine, ou humaine, et qu'on a droit de „ faire, ou de ne pas faire, comme on le juge à propos? „ Envain les Scolastiques prétendent-ils, que la danse, par „ exemple, considerée en elle même, et par abstraction, est „ moralement indifférente; mais qu'elle cesse de l'être du „ moment qu'on l'envisage comme une action particulière, „ faite pour telle ou telle personne, en tel ou tel temps, „ dans tel ou tel lieu, avec telle ou telle intention. Car une „ action détachée de toutes ces circonstances, est une idée „ chimérique; de sorte que si la danse est moralement in„ différente, il faut qu'elle le soit par rapport à certaines cir„ constances des personnes, des temps, ou des lieux. "

Réponse.

Je réponds, que l'Auteur se trompe grossièrement en ne distinguant pas le mouvement extérieur et physique d'une action morale, du consentement, et du mouvement de la volonté, en quoi proprement consiste tout acte humain, et auquel seul on peut attribuer quelque moralité. Je dis donc qu'il y a plusieurs actions, qui ne sont ordonnées, ni défendues par aucune loi ni divine, ni humaine, si on l'entend du mouvement physique, ou extérieur; mais je nie qu'il y ait aucun mouvement, aucun consentement de la volonté par rapport même aux objets indifférents, qui ne sont ordonnés ou défendus. Le Traducteur qui a la vanité de se croire lui seul plus intelligent dans les Ecritures, que tous les Saints Pères ensemble, devoit se souvenir du précepte de l'Apôtre (*I. ad Corinth. c.* 10. ℣. 31.) *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in*

Dei gloriam facite. Est-ce que ce précepte n'impose pas à tous les hommes une obligation expresse de faire pour la gloire de Dieu tout ce qu'ils font? et par conséquent dira-t-on que ceux, qui contreviennent à ce précepte, en ne faisant pas pour la gloire de Dieu ce qui est de soi même indifférent, comme manger, et boire ec. ne fassent une action mauvaise, ou qu'on ne fasse une bonne action en rapportant à la gloire de Dieu ces sortes d'actions par elles mêmes indifférentes? Y a-t-il rien de plus juste, et de plus clair que cette maxime de S. Thomas, que les divertissements que l'on prend, et les soins que l'on donne aux corps, se rapportent à la vertu en tous ceux qui rapportent eux mêmes leurs corps à la vertu? *Hoc ipsum quod aliquis agit ad sustentationem vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis*. Et la raison ne témoigne elle pas assez, que c'est très justement qu'Innocent XI. a condamné cette proposition: *Comedere, et bibere usque ad satietatem, ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui*? Cependant je crois, que manger, et boire *usque ad satietatem* pour se nourrir, quand le tempérament, et le travail l'exigent, n'est pas mauvais en soi, ni contraire aux régles de la tempérance. D'où j'infère, que les actions indifférentes faites par le seul motif du plaisir, ou du divertissement, sont mauvaises moralement. Or l'autorité de cette condamnation, qui rejaillit en quelque façon sur la conséquence que j'en tire, devroit, ce me semble, être de quelque poids auprès des Théologiens Catholiques qui soutiennent les actions indifférentes: et la raison de cette condamnation appuyée sur les plus pures lumières du droit naturel, et Divin, devroit faire le même effet sur l'esprit des Protestants, qui se piquent d'être savants en ces sortes de matière. C'est donc envain que le Traducteur veut faire passer comme une idée chimérique le sentiment des Scolastiques, qui distinguant entre l'acte de la volonté, et l'opération extérieure, disent, qu'il y a plusieurs opérations extérieures permises, parce qu'elles peuvent être bien, ou mal faites selon la bonne ou la mauvaise disposition de la volonté; mais, que l'acte de la volonté qui la détermine à ces opérations extérieures, est bon ou mauvais selon le motif pour lequel elle s'y détermine. Ainsi quand les Scolastiques disent, que

la danse par elle même est indifférente, ils l'entendent de la danse entant que c'est une opération extérieure, un mouvement physique, *actus imperans*; en un mot ils disent que la danse est indifférente *ex objecto*; mais ils ne disent point que la danse *in individuo*, entant qu'elle procède de l'acte *elicite* de la volonté qui s'y détermine, soit indifférente. Ils disent, que quoique ce mouvement extérieur qu'on appelle danse, puisse indifféremment tantôt être joint à une volonté moralement bonne, tantôt à une volonté moralement mauvaise, il faut pourtant, toutes les fois qu'on danse, que cette volonté soit ou moralement bonne, ou moralement mauvaise. Tout de même que la danse considerée en elle même est indifférente à être bien ou mal executée selon les règles de l'art; mais toutes les fois qu'on danse, il faut pourtant qu'on danse ou bien ou mal selon ces mêmes règles. Le Traducteur ajoute „ qu'il ne sert de rien de dire, que tou-„ te action particulière se faisant à bonne ou mauvaise in-„ tention, doit être ou bonne, ou mauvaise; car cette con-„ clusion n'est pas absolument vraie. Une action faite à bon-„ ne intention, n'est bonne qu'en un sens négatif, c'est „ à dire non mauvaise ou indifférente, jusqu'à ce que quel-„ que loi la prescrive formellement. „ I. Je réponds en demandant au Traducteur, si une action indifférente par elle même, telle que la danse, faite à mauvaise intention, n'est que manvaise en un sens négatif, c'est à dire, non bonne, ou indifférente? Osera-t-il dire, qu'une danse faite avec une intention criminelle, ne peut être mauvaise même devant Dieu, jusqu'à ce qu'elle soit défendue par une loi formelle? Et si la mauvaise intention suffit pour rendre criminelle une action indifférente par elle même, parce que la loi naturelle, et la loi Divine positive condamnent toutes les intentions criminelles; pourquoi est-ce que les bonnes intentions n'auront pas la force de rendre moralement bonnes des actions indifférentes par elles mêmes en vertu du précepte naturel, et positif Divin, qui ordonne de rapporter toutes les actions à une fin louable? On ne peut avoir de bonne intention, qu'en rapportant médiatement, ou immédiatement ce qu'on fait à Dieu qui est la dernière fin de toutes choses: la loi naturelle et Divine positive commande à toutes les créatures raisonnables de rapporter à cette fin toutes leurs actions, et même celles qui sont indifférentes *ex objecto*, et que l'on est obligé de faire en diverses circonstances selon les règles

de la prudence ; est-il donc vrai , que l'accomplissement de cette loi naturelle et Divine n' est pas une action bonne positivement ? Est-ce qu'en mangeant , beuvant , et faisant tout pour la gloire de Dieu , selon le précepte de l' Apôtre , on ne fait pas des actions bonnes positivement ? Est-ce que les actions, qui contribuent au salut éternel , ne sont pas bonnes positivement ? Comment donc l'Apôtre a-t-il pu compter entre les actions par lesquelles une femme fidèle se sauvera, celle de mettre des enfants au monde ? Il faut assurément que l' Apôtre reconnoisse dans la bonne intention la vertu de rendre positivement bonnes les actions par elles mêmes indifférentes : *Salvabitur autem per generationem filiorum, si permanserit in fide, et dilectione, et sanctificatione cum sobrietate*. (*ad Timoth.*1. *c.* 2. ℣. 15.) . (1) Le Traducteur cite enfin, je ne sais pourquoi, un beau passage de M. Noodt dans ses *Probabilia Juris* (*lib.* 1. *cap.* 12.). Nous le rapporterons, parce qu' il fait contre le sentiment du Traducteur . *Quae sua vi recta , aut honesta sunt , ut fidem colere , Patriam defendere , amicos diligere, ea fieri oportet , sive imperet Pater, sive non imperet . Sed quae his contraria , quaeque turpia , et omnino iniqua sunt, ea ne si imperet quidem . Quae vero in medio sunt , et a Graecis tum* ἀδιάφορα , *tum* ἴσα *appellantur , ut in militiam ire , rus colere , honores capessere , causas defendere , uxorem ducere , uti jussum proficisci , uti accersitum venire ; quoniam haec , et his similia per sese ipsa neque honesta sunt , neque turpia , sed proinde ut a nobis aguntur ; ita ipsis actionibus aut probanda fiunt , aut reprehendenda : propterea in ejusmodi omnium rerum generibus patri parendum esse censent* . Peut-on voir rien de plus clair pour prouver, que les actions qui par elles mêmes sont indifférentes , ou *ex objecto* , ne le sont plus dès qu' on les met en pratique , mais , qu' elles deviennent bonnes ou mauvaises , *probandae aut reprehendendae perinde ut a nobis aguntur* ? Ainsi on ne sauroit nier que ce ne soit des actions positivement bonnes 1. de servir

(1) Pufendorff (*Devoirs liv.* 1. *c.* 5. §. 4.) ,, Dieu nous ayant ,, donné un entendement pour nous servir de flambeau dans ,, toute notre conduite , il s'ensuit de là , que l'on ne doit point ,, agir à l'étourdie , ou à l'aventure ; mais se proposer toujours une ,, fin déterminée , possible , et legitime ec.

dans les troupes par l'intention d'être utile à sa patrie, et d'obéir aux puissances auxquelles l'Apôtre veut que les chrétiens soient soumis, non seulement par principe de crainte, mais encore par principe de conscience. 2. *rus colere*, de travailler à l'agriculture pour obéir au précepte Divin : *in sudore vultus tui vesceris pane tuo ... noli negligere agriculturam, quam creavit Altissimus ... qui non laborat, nec manducet*. 3. *honores capessere*, accepter les emplois dont on est capable, pour être en état de faire plus de bien. 4. *causas defendere*, pour proteger le pauvre, et la veuve, en un mot pour la justice. 5. *uxorem ducere*, pour la fin pour laquelle le mariage a été institué, et pour éviter l'incontinence, selon le précepte de l'Apôtre aux Corinthiens. 6. *uti jussum proficisci, uti accersitum venire*, témoigner de la complaisance, et de l'obéissance à nos supérieurs, et à nos amis en ce qu'ils exigent de nous. Donc ec.

V. PRINCIPE.

Le culte que nous devons à Dieu, nous oblige de nous rapporter à Dieu selon tout ce que nous sommes; et cette obligation est le fondement de nos devoirs envers nous mêmes.

Explication.

L'obligation de rapporter toutes nos actions à Dieu, n'est autre que celle de n'user de nos facultés, que conformément à son institution. Ces facultés sont ou des facultés de l'esprit, ou des facultés du corps. Les facultés de l'esprit sont principalement l'entendement, et la volonté. L'usage, que Dieu veut que nous fassions de notre entendement, c'est de l'employer à le connoître, autant que nous en sommes capables, à connoître ses Divins attributs, et les vérités pratiques, selon lesquelles il veut que nous réglions nos actions, pour qu'elles lui soient agréables. L'usage qu'il veut ensuite que nous faisions de notre volonté, c'est de nous mettre dans une constante disposition d'acquiescer aux vérités, que notre entendement nous fait connoître, et de ne jamais rien vouloir, ni choisir que de conforme à ces vérités. Nous ne pouvons donc rapporter nos facultés intellectuelles à Dieu que par une constante disposition à cher-

cher la vérité , et à l'embrasser par acquiescement et par choix .

Pour acquerir une telle disposition, et pour s'y maintenir , il faut surmonter bien des obstacles, et des peines, surtout de la part de nos passions . C'est par la force que nous venons à bout de les vaincre .

Les Théologiens , et les Philosophes disent avec raison, que l'entendement est la règle prochaine de nos actions . En effet la loi de Dieu n'oblige qu' entant qu' elle est connue , et elle n'est connue que par l'entendement . La connoissance que nous avons, qu' une action est conforme, ou non à la loi , c' est ce qu' ils appellent conscience . La conscience n'est donc la règle prochaine de nos actions , qu'entant qu'elle nous fait apercevoir la conformité , ou la non conformité des actions humaines avec la loi de Dieu . Si l'entendement aperçoit clairement ce rapport de conformité ou de non conformité , soit par une vuë immediate, soit par le moyen d'une démonstration, la conscience est à cet égard évidente d'une évidence ou intuitive, ou démonstrative, mais toujours certaine et infaillible . Si l entendement n'aperçoit point ce rapport, et qu'après quelque attention l'on ne puisse connoître si l'action est conforme ou non à la loi , soit qu'on manque de raisons qui en prouvent la conformité ou non conformité , soit que les raisons qu' on a de part et d' autre, soient d'un égal poids, la conscience est douteuse , et dans le doute on ne doit agir que dans une nécessité indispensable, et en prenant le parti le plus sur : *in dubiis tutior pars est eligenda* . .

Souvent il arrive, que l'on n'aperçoit pas la vérité, ou même que l'on ne sauroit apercevoir évidemment le rapport de conformité, ou de non conformité d' une action avec la loi ; mais que pourtant l'on a des motifs plausibles de juger, ou de supposer qu' un tel rapport y est. Ce jugement est une autre espèce de conscience, qu'on peut appeller conscience probable ; différente de la conscience évidente, et de pure perception.

Si le jugement n'est donné que pour suppléer, autant que faire se peut, à la perception claire de la vérité , notre jugement ne peut être prudent qu'autant qu'il s'approche le plus qu'il se peut de la vérité : et lorsque c' est une vérité de pratique, on est d'autant plus obligé de s'en approcher par le jugement , que ces sortes de vérités sont les rè-

gles immuables et indispensables, selon lesquelles la sainteté de Dieu exige absolument que nous nous réglions. Un jugement porté sur un motif plus vraisemblable et plus probable, s'approche plus de la vérité; il est plus conforme à la loi à laquelle on doit tâcher de rendre conforme la conscience. Donc on doit toujours acquiescer aux motifs plus probables; et on ne peut, sans s'exposer témérairement à un faux jugement, et sans contredire les règles du bon sens, acquiescer à un motif qu'on reconnoit moins probable. Cela est conforme à l'Ecriture. Il n'y à qu'une voie droite. Il y a une voie qui paroit droite, et qui conduit au précipite. Une voie ne peut paroître droite que sur un motif probable. Si on pouvoit donc suivre toute opinion probable, ou moins probable en toute sureté, jamais cette voie qui paroit droite, ne conduiroit au précipice.

La conscience en général n'ayant droit d'être la règle prochaine de nos actions, qu'entant qu'elle nous représente la convenance, ou disconvenance qu'elles peuvent avoir avec la loi de Dieu, qui en est la règle immuable; il est évident que lorsque nous devons juger sur des vraisemblances, ou probabilités de convenance ou de disconvenance, nous devons faire tous nos efforts, afin que le jugement que nous portons, soit conforme à la loi de Dieu; c'est à dire, que la seconde règle de nos actions soit conforme à la première. En effet la faculté de juger en cette occasion ne nous est donnée que pour suppléer autant que nous le pouvons, au défaut de l'évidence, qui nous feroit connoître clairement la loi de Dieu; ce qui nous oblige à n'acquiescer qu'a ce que nous y trouvons de plus conforme (1).

(1) Barbeyrac (not. 5. sur le §. 5. du chap. 11. des Devoirs ec.) dit: „ Que si l'on suit les mouvements d'une conscience décisi„ ve, si l'on se détermine sans hésiter, et avec plaisir, c'est une „ bonne conscience, quand même on se tromperoit, comme il pa„ roit par l'exemple de S. Paul (*Act. chap.* 23. ℣. 1.)

Cette maxime est fausse. La conscience peut être décisive, quoique fondée sur des raisons vraisemblables, de sorte qu'elle sera quelquefois décisive et erronée, comme le dit positivement l'Auteur en cette même note. En ce cas, si l'erreur n'est pas invincible, comme souvent il arrive de son propre aveu, la conscience décisive erronée ne peut plus être une bonne conscience. Le texte des Actes qu'il cite, et qu'il ne rapporte pas, est celui-ci: *Intendens autem in Concilium Paulus, ait: Viri fratres, ego omni*

VI. PRINCIPE.

La société raisonnable des esprits fondée sur leur union à la raison souveraine, leur impose l obligation de s' aimer réciproquement du même amour de bienveillance, dont chacun s' aime en particulier.

Explication.

Les Scolastiques distinguent deux sortes d' amour, l'un de concupiscence, l' autre de bienveillance. J' appelle amour de concupiscence la volonté de jouir d' un bien dont la jouissance contribue à notre plaisir, et à notre félicité; ou bien le sentiment de complaisance que nous avons en pensant à un objet, dont la jouissance nous cause du plaisir joint à un désir d' en jouir. J'appelle amour de bienveillance la volon-

conscientia bona conversatus sum ante Deum usque in hodiernum diem. Or il n'est pas douteux, que S. Paul ne parle ici de la bonté de sa conscience, que depuis qu'il fut éclairé par Jesus Christ. Avant ce tems, quoiqu'il eut persécuté les Chrétiens par les mouvements d'une conscience décisive, *sans hésiter, et avec plaisir*, il n'a pas cru, que cette conscience fut bonne, et le rendit entièrement inexcusable; mais il en a gémi, il s'en est humilié: *ego autem sum minimus* ec. D'ailleurs Barbeyrac (not. 1. sur le §. 7. du même Chap.) dit ouvertement, que ceux qui s' imaginent avancer la gloire de Dieu en persécutant, pour cause de Religion, des personnes innocentes, s' appercevroient bientôt, s' ils y pensoient sérieusement, qu'ils ne sauroient rien faire de plus contraire à la véritable piété, à l' humanité, et aux règles les plus incontestables de la justice. Or une conscience erronée, dont on pourroit découvrir l' erreur en y pensant sérieusement, n' est pas, selon les principes de Barbeyrac, une conscience invinciblement erronée. Comment donc S. Paul pouvoit-il avoir une bonne conscience, en persécutant pour cause de Religion des personnes d'autant plus innocentes, qu' elles suivoient réellement la véritable Religion? Et si la conscience décisive de S. Paul l'a excusé, selon Barbeyrac, en persécutant ceux qui professoient la véritable Religion, par quelle raison voudra t-il qu' elle n'excuse pas, quand on persécute ceux, qui en professent une réellement mauvaise? On sent bien, que ce que j'avance ici, n'est que pour faire sentir les contradictions de Barbeyrac, et non pour entrer dans la matière de la tolérance, qui seroit ici hors de place.

té, ou le désir que nous avons, que les autres jouissent de quelque bien, ou de quelque félicité. L'amour de nous mêmes comprend en quelque façon ces deux amours. I. La considération de l'excellence de notre être nous le fait estimer, et cette estime engendre la complaisance, qui fait que nous en jouissons, que nous nous complaisons de le posséder, ou que nous nous plaisons à nous mêmes. II, Nous voulons invinciblement être heureux, et par conséquent nous nous souhaitons une félicité, et un bonheur qui remplisse tous nos désirs, selon toute la capacité passive, que nous avons d'être heureux. Or la société où nous sommes avec les autres hommes, fait que nous pouvons, et que nous devons avoir raisonnablement les mêmes sentiments à leur égard. Premièrement la raison nous fait connoître, qu'ils sont d'une nature semblable à la notre; qu'ils sont également faits à l'image et ressemblance de Dieu; que leur être est une participation de l'Etre Divin au même dégré que le notre; que c'est la même lumière de vérité qui les éclaire, qu'ils sont faits pour la même fin, qu'ils sont capables de la même félicité, et qu'ils y doivent tendre également. Ces considérations doivent nous faire estimer les autres hommes autant que nous estimons nous mêmes: et comme la beauté réveille naturellement en nous le sentiment de la complaisance, et que ces belles qualités que nous voions dans le prochain, sont l'objet de l'amour que nous avons pour nous mêmes, nous pouvons, et devons les aimer aussi dans le prochain, et nous complaire qu'il les possède. Cette complaisance doit produire aussi naturellement la bienveillance, par laquelle nous leurs souhaitions les biens dont ils sont capables. D'ailleurs la raison nous faisant connoître la beauté de l'ordre, et que cet ordre étant voulu invinciblement par Dieu, nous ne pouvons être solidement heureux qu'en nous conformant à cet ordre; le même principe qui fait que nous voulons étre heureux, étant éclairé par cette connoissance, doit produire en nous l'amour de l'ordre, et cet amour de l'ordre doit nous faire vouloir que les autres hommes arrivent à la possession de la félicité à laquelle ils sont destinés, parce que cela est dans l'ordre; donc nous devons leur vouloir le même bien que nous nous voulons à nous mêmes: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Cette maxime, que nous devons aimer notre prochain comme nous mêmes,

fondée sur l'égalité de la nature, est si vraie, et si raisonnable, que les païens mêmes en ont reconnue la vérité (1).

VII. PRINCIPE.

Le rapport de la société présente des hommes à une société plus parfaite dans une vie plus heureuse ; l'égalité physique de la nature de tous les hommes; l'amour qu'on doit à Dieu, dont ils sont tous sans exception les images et les créatures, prouvent invinciblement qu'on doit aimer ses ennemis.

Explication.

L'idée d'une providence infiniment juste, et bienfaisante a fait connoître aux païens mêmes, qu'il étoit dans l'ordre, qu'il y eut après cette vie une autre vie plus heureuse, où les ames des gens de bien reçussent une récompense éternelle de leurs bonnes oeuvres en une société parfaite avec Dieu même. Cette vérité est confirmée par la foi, et par conséquent nous ne pouvons, sans mépriser les lumières de la raison, et l'autorité de la révelation, ne pas reconnoître, que la société présente des hommes se rapporte à une société plus parfaite en l'autre vie, Or quelque injure que nous puissions avoir reçuë d'un homme en cette société passagère et imparfaite, il seroit absolument contre l'ordre que nous ne souhaitassions pas, qu'il fut avec nous en cette société parfaite et permanente, où nous sommes assurés, que nous nous aimerons parfaitement en Dieu, et que nous jouirons avec une joie ineffable de cet amour mutuel. Nous devons donc lui souhaiter ce bien, nous devons dans l'attente de cette réconciliation future et inviolable pardonner et oublier quelque injure passagère; nous devons lui témoigner notre bonne volonté par toute sorte de bons offices; nous devons tacher de le gagner, et de commencer dès cette vie cette union de coeurs que nous espérons dans l'éter-

(1) Ciceron dit (*lib. 1. de Legib.*): *Ex quo perspicitur, quum hanc benevolentiam tam late longeque diffusam vir sapiens in aliquem pari virtute praeditum contulerit, tum illud effici, quod quibusdam incredibile videatur, sit autem necessarium, ut nihilo sese plus quam alterum diligat. Quid enim est quod differat* (Manutius habet, *afferat*, quod corrigendum videtur) *cum cuncta sint paria?*

nité. Voilà pourquoi nous ne devons haïr que les démons, et les damnés, que nous savons être entièrement exclus de cette future société. On peut appuyer cette première raison de l'autorité de S. Augustin (*in Ps.* 54.) *Utinam ergo qui nos modo exercent, convertantur, et nobiscum exerceantur: tamen quamdiu ita sunt ut exerceant, non eos oderimus: quia in eo quo malus est quis eorum, utrum usque ad finem perseveraturus sit, ignoramus. Et plerumque, quum tibi videris odisse inimicum, fratrem odisti, et nescis. Diabolus, et angeli ejus in Scripturis Sanctis manifestati sunt nobis, quod ad ignem aeternum sunt destinati: ipsorum tantum desperanda est salus.* La seconde raison est, que les défauts de nos ennemis n'effacent pas les qualités physiques que Dieu y a mis, l'égalité de la nature ec.: ainsi, quoiqu'on ne doive pas aimer leurs défauts, il ne s'ensuit pas qu'on ne doive pas aimer leur personne. Au contraire il est dans l'ordre de souhaiter qu'ils s'en corrigent, afin qu'ils puissent plaire entièrement à Dieu, et coopérer à la volonté qu'il a de les sanctifier et de les sauver. *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra: nolens aliquem perire, sed omnes ad agnitionem veritatis venire.* La troisième raison tireé de l'amour que nous devons avoir pour Dieu, est expliquée par S. Thomas (2. 2. qu. 23.art. 1. ad 2.) *Dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu sui ipsius; et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personae, sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione cujus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes. Et tanta esse potest dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel oderint. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.* Je ne m'étendrai pas à rapporter une infinité de passages des Auteurs païens, où l'amour des ennemis, et le pardon des injures est loué comme une action héroïque, comme une vertu des Dieux. C'est sans doute le courage, ou la force de l'esprit qu'il faut avoir pour sacrifier son ressentiment à la beauté de l'ordre, qui a attiré tant d'éloges à cette vertu. Ciceron, parlant à César pour Mar-

cellus fait bien voir la haute idée qu'on en doit avoir, en la préférant à toutes les autres qu'il supposoit être en César : *Animum vincere*, dit-il, *iracundiam cohibere*, *victoriam temperare*, *adversarium nobilitate*, *ingenio*, *virtute praestantem non modo extollere jacentem*, *sed etiam amplificare ejus pristinam dignitatem*, *haec qui faciat*, *non ego eum cum summis viris comparo*, *sed simillimum Deo judico*. C'est par la même raison, que Plutarque fait dire à Alexandre, que c'est une vertu Roïale de souffrir des mauvais traitements pour des bonnes actions (1).

VIII. PRINCIPE.

L'ordre de la société naturelle des hommes, même avant l'établissement de la société civile, nous oblige à étouffer tout sentiment de vengeance.

Explication.

Il est permis à tous les hommes, soit dans la société naturelle, soit dans la société civile, de repousser par la force, *cum moderamine inculpatae tutelae*, la violence et les injures d'un aggresseur, dont ils sont injustement attaqués. C'est un droit que la nature leur a donné, et même une obligation qu'elle leur a imposé en les chargeant en partie du soin de leur propre conservation. Mais dès qu'on s'est mis en sureté contre la violence de son adversaire, il n'est plus permis de lui rendre le mal pour le mal, ou ce qui seroit pis, un plus grand mal que celui qu'on en a reçu, soit qu'on le fasse pour contenter sa haine ou son ressentiment, soit qu'on le fasse pour punir son injustice : car la vengeance est un terme equivoque, qui peut être pris en ces deux sens. La vengeance dans le premier sens est contraire à l'amour des ennemis, et au pardon des injures. Dans le second sens l'ordre d'une société bien réglee exige, qu'elle soit entièrement reservée à celui qui y préside, et qu'il ne

(1) Pufendorff (Devoirs, Lib. 1. cap. 5. §. 8.) *Que s'il y a quelqu'un qui mérite absolument d'être hai, nous devons faire ensorte, que notre aversion pour lui ne nous cause à nous mêmes une émotion violente, et un chagrin incommode*. Pufendorff suppose donc contre la raison, et l'Evangile, qu'il y a des cas, où l'on peut, et où l'on doit même hair un ennemi.

la permette point aux particuliers, à cause que la vengeance entant que châtiment, doit être infligée par un supérieur, et que personne n'est assez bon juge en sa propre cause. C'est ce qu'on voit sagement établi dans la société civile. Or il en est de même dans la société de l'état de nature, dont Dieu est le Chef. La raison bien consultée nous dicte, qu'après nous être mis en sureté, nous ne devons pas nous ingérer de punir un adversaire qui ne nous est pas sujet. C'est à la justice de Dieu à nous venger. *Mihi vindicta, et ego retribuam.*

Corollaire.

Donc le duel est défendu par le Droit naturel.

IX. PRINCIPE.

La société naturelle, et raisonnable, que chacun a avec tous, doit l'obliger à faire à tous tout le bien qu'il voudroit raisonnablement que les autres lui fissent; et à ne leur rien faire de ce qu'il ne voudroit pas qu'on lui fit; et à réparer les dommages causés. (1)

(1) La division des domaines, l'origine de la propriété, l'établissement des sociétés civiles se réduisent à cette proposition, puisque ce sont des moyens très propres, que les hommes peuvent employer ou à se procurer de plus grands avantages, ou à prévenir les dissentions, les querelles, les injures ec. d'où suit le droit naturel hypothétique.

Du Droit des Gens.

Voici comment je conçois le fondement du Droit des Gens. Les sociétés civiles étant dans l'indépendance de l'Etat de nature, les unes par rapport aux autres, elles sont sujettes à plusieurs des inconvénients auxquels seroient sujettes les personnes particulières, si elles vivoient dans l'état de nature; et par conséquent la multiplicité des besoins qui a porté les hommes à se réunir pour former des sociétes civiles, les oblige ou les engage à entretenir un commerce réciproque pour se procurer les avantages qu'elles ne peuvent se donner à elles mêmes. En un mot les sociétes civiles, ou les personnes morales ont à peu près le même besoin les unes des autres, que les hommes en ont dans la supposition de l'état de nature.

Explication.

Cette maxime Evangelique *quaecumque vultis ut vobis faciant homines, et vos facite illis*, est une suite nécessaire et évidente de ce grand commandement: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. De cet amour mutuel de tous les hommes suit aussi évidemment cette maxime commune: *Quod tibi non vis, alteri ne feceris*. On peut aussi la prouver par ce raisonnement: tous les hommes sont faits pour Dieu, et non pour d'autres hommes, ni même pour les anges. C'est

De là suit, que comme ce besoin est reconnu pour le fondement des sociétés civiles parfaites, ou régulières, le besoin réciproque des mêmes sociétés civiles doit être le fondement d'une société imparfaite et irrégulière entre toutes. Car il est à remarquer, qu'une telle société, si elle devenoit parfaite, ou régulière, toutes les sociétés civiles ne feroient plus qu'un seul et même état, ce que la vaste étendue du genre humain, et les différentes moeurs des peuples ne permet pas.

Donc, comme tout ce qui est conforme, ou contraire à la sociabilité dans les sociétés civiles parfaites et régulières, est censé conforme, ou contraire au droit; et cela d'autant plus que, comme dit Pufendorff (Devoirs ec. Liv. II. ch. 6. §. 14.) de tels établissements „ servent merveilleusement à faire observer la loi „ naturelle, dont hors de là on n'auroit presque vû aucune tra„ ce dans la conduite des hommes. " Ce qui fait, comme dit le même Auteur, que Dieu qui veut que tous les hommes observent la loi naturelle, est censé avoir ordonné au genre humajn par les lumières de la raison, d'établir des sociétés civiles ec.: par la même raison l'établissement d'une société imparfaite, et irrégulière entre toutes les sociétés civiles n'étant pas moins nécessaire, ou ne servant pas moins à leur faire observer la loi naturelle entre elles, Dieu est censé de leur ordonner par les lumières de la raison, d'établir une telle société commune. Il n'en faut pas davantage pour faire voir, que ce qui est conforme ou contraire à un tel établissement, est préscrit ou défendu par un véritable droit, qui s'appelle le Droit des Gens. Un tel droit impose aux sociétés civiles une obligation aussi parfaite de s'y conformer, que celles des membres des sociétés civiles ec. puisque l'un et l'autre est fondé sur le fondement général de l'obligation; c'est à dire, que comme la raison fait connoître aux membres des sociétés civiles, qu'ils doivent se conformer aux loix, sans lesquelles cette société civile ne sauroit subsister, et cela à cause de la nécessité d'une société civile qui unisse les hommes; de même la raison fait connoître, que les sociétés civiles doivent se conformer aux établissements, sans lesquels la société commune entre toutes presque également nécessaire ne sauroit subsister.

pourquoi nous voions dans l'Apocalypse, que l' Ange refuse l'honneur que lui vouloit faire S. Jean, en lui disant : *Conservus tuus sum*. Mais s' il étoit permis de faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fut fait, si nous pouvions nous élever sur les ruines d autrui, faire servir les autres à notre propre plaisir, ou intérêt malgré eux, il faudroit, pour que cela fut juste, que ces hommes fussent faits pour nous comme les bêtes. Or cela est faux, et contre l'ordre; donc ec.

Corollaire I.

Donc tout ce qui blesse l' égalité naturelle qui est entre les hommes, comme l'esclavage tel qu'il à été, et qu'il est encore en usage parmi quelques nations, est contre la loi naturelle.

Corollaire II.

L'intérêt particulier qu'on peut se procurer en trompant son prochain dans des contrats, où l'équité est lesée, et généralement le mensonge, la fraude, la tromperie, sont contre le droit naturel. (1)

Corollaire III.

L' ordre naturel ne permet pas qu'on s'enrichisse en appauvrissant son prochain.

Corollaire IV.

L'Usure est donc contre le droit naturel; quoiqu'en disent quelques Protestants, qui ont trouvé le secret de rendre conformes au droit naturel les actions, que la Loi Divine condamne comme essentiellement mauvaises.

(1) *Sic alteri detrahere sui commodi causa, contra naturam esse, ait Cicero, atque ita probat; quia si id fiat, societas hominum, et communitas evertatur necesse sit*. (Grotius lib. 1. cap. 1. p. 5.)

Corollaire V.

L'ingratitude est aussi contre le droit naturel.

Corollaire VI.

Il n'est pas moins défendu d'engager les autres hommes à faire du mal au prochain, que de le faire soi même. C'est donc une proposition extravagante que celle de Pufendorff (*Liv.* VIII. *cap.* 6. §. 16.) : „ J'avoue, que les traitres, et „ les déserteurs commettent eux mêmes une action très cri-„ minelle ; mais ce crime ne réjaillit point sur ceux qui les y „ ont sollicité.

Corollaire.

Sur l'obligation de restituer voyez Pufendorff, et Barbeyrac (*Devoirs Liv.* 1. *chap.* 13. §. 3. *et suiv.*).

X. PRINCIPE.

Quoique tous les hommes aient entr'eux une société naturelle fondée sur leur union à la souveraine raison, la constitution de la nature humaine est pourtant cause qu'il y a différents dégrés dans cette société ; et ces différents dégrés de société sont les sources des devoirs particuliers qu'on a envers certains hommes, soit dans l'état de nature, soit dans l'état de société civile.

Explication.

Il seroit trop long de détailler ici les devoirs particuliers des hommes selon leurs différents états. C'est une matière, que plusieurs anciens ont traité avec beaucoup de précision, et sur laquelle il n'y a pas de grandes difficultés. Il me suffira donc de remarquer, pour répondre en passant à une objection, qu'on pourroit tirer de ce qui a été posé ci-dessus, que quoiqu'on doive estimer davantage un étranger qui a beaucoup de vertu et de mérite, il ne s'ensuit pas qu'on doive l'aimer plus qu'un parent ou un ami qui en a moins. Il est vrai, que plus on a de vertu et de perfection ,

plus on participe de l'Etre Divin, qui est la seule source de toutes les perfections: *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum*. Mais l'être n'est proprement aimable, que par le rapport de convenance qu'il a avec nous; ainsi quoique cet étranger participe davantage de l'être absolu de Dieu; le proche parent, ou ami participe davantage au rapport de convenance, que Dieu a avec ses créatures entant qu'il est auteur de leur être, et de leur félicité.

XI. PRINCIPE.

Tout ce qui est contraire à l'établissement, à la conservation, au bon ordre, et à la tranquillité de la société humaine, est contre le droit naturel.

Explication.

On pourroit ici ranger sous chacun de ces articles les différentes actions qui peuvent être pernicieuses à la société humaine. Il suffira de remarquer, que par ce principe l'adultère, la fornication, et toutes les autres espèces d'impureté, qui sont contraires à la propagation du genre humain, ou au bon ordre de cette propagation, sont essentiellement mauvaises. Voy. Pufendorff, *Devoirs liv. 2. ch. 2. §. 2.* (1)

XII. PRINCIPE.

Toutes les actions humaines devant se rapporter *ex lege naturali* à cette double société, dont nous venons de parler, il est clair, qu'elles sont bonnes ou mauvaises selon le rapport de convenance, ou de disconvenance qu'elles ont avec cette double société; et comme cette convenance, ou

(1) Propositio IX damnata ab Innocentio XI. *Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa, ac defectu veniali.*

Sur les mariages irréguliers, voyez Pufendorff, (*Devoirs* ec. liv. 2. ch. 2. §. 4.)

Hobbes (*Fondement de la Politique* ec. ch. 14. art. 19.) prétend, qu'en l'état de nature il n'y avoit point d'embrassement qui ne fut permis.

disconvenance est tantôt plus grande, tantôt moindre, toutes les actions ne sont ni également bonnes, ni également mauvaises.

Explication.

On pourroit faire ici une petite dissertation pour prouver ce qu'on vient d'avancer, à l'imitation et confutation de celle que Cicéron fait dans ses paradoxes pour soutenir le contraire. Mais il suffit de faire voir, que le Principe que nous venons d'établir, et qui est prouvé par tout ce qui a dejà été dit, détruit directement le fondement de ce paradoxe Stoicien: *Peccare est tanquam transire lineas, quod quum feceris, culpa commissa est; quam longe progrediere cum semel transieris, ad augendam transeundi culpam nihil pertinet.* On voit par ce raisonnement, que les Stoiciens faisoient consister le péché dans le simple acte de franchir les bornes, et de passer outre les règles de la raison; mais ils devoient considérer, que si il y avoit du mal à franchir ces bornes, il y en avoit un plus grand à s'en écarter davantage: et sans se servir de métaphore, que si le mal moral consistoit dans un rapport de disconvenance avec la loi, il y avoit un plus grand mal où cette disconvenance étoit plus grande.

XIII. PRINCIPE.

Toutes les actions qui tendent à rendre plus parfaite, et plus intime l'union et la société que nous avons dès cette vie avec Dieu, et à nous rendre plus digne de la société très parfaite dans la Béatitude, sont plus excellentes, meilleures, et préférables à toutes les actions qui ne tendent qu' à maintenir la société civile, et passagère.

Explication.

Ce Principe est si clair, qu'on ne sauroit en disconvenir. Il suffit seul pour renverser tout ce que les païens, et les protestants ont objecté aux chrétiens ou aux Catholiques contre la Virginité, contre la vie contemplative, et l'état monastique. Or il faut remarquer, que les païens sont en cela beaucoup plus excusables que les Protestants. N'ayant au-

oune connoissance de l' Evangile, et par conséquent ne pouvant avoir d' idée assez nette et assez précise de la vie future, et de la dernière fin où doivent tendre toutes les actions des hommes, ils pouvoient avoir quelque apparence de raison, en voulant que toutes les actions des hommes fussent employées à procurer le bien de la société civile, et en blâmant ceux qui en abandonneroient le soin pour s' adonner à la contemplation de la vérité: *cujus studio a rebus agendis abduci, contra officium est*. En effet une étude stérile des sciences ne méritoit pas d'être préférée à l'avantage de la société civile. Mais les Protestants qui prétendent aussibien que nous puiser dans l'Evangile, qui disent, que sans la Religion on ne peut pas meme bien établir les devoirs de la société civile; sous quel pretexte peuvent-ils borner tous les devoirs de l' homme à la société civile, et à la vie présente, et condamner comme contraire au droit naturel ce que l' Evangile approuve et propose aux chrétiens comme une voie plus parfaite et plus agréable à Dieu? C' est qu' en effet ils ne sont pas tant occupés de l' Ecriture, et de la Religion qu' ils affectent de le paroître; c' est qu' en ne parlant de l' Evangile qu'avec un esprit d' orgueil et d' ostentation, ils ne peuvent ni connoître, ni goûter l' esprit d' humilité qui y regne partout; la sagesse de la Croix est pour eux une folie aussibien que pour les gentils. En effet peut-on ouvrir le Nouveau Testament sans se sentir appellé à la prière, au recueillement, à la méditation, à l' éloignement du monde, au renoncement de soi même, c' est à dire de ses inclinations, et de tout ce qu' on possède, du monde, de ses émplois, de ses honneurs, et de ses richesses? Jesus Christ lui même n' a-t-il pas enseigné la continence par ses paroles, et par son exemple? La vie de S. Jean Baptiste n' est elle pas le modèle et l' apologie de la vie monastique? La préférence que Jesus Christ donne à la contemplation de Marie Magdelaine au dessus des exercices de Marthe, ne prouve-elle pas, que la vie contemplative est préférable à la vie active? S. Matthieu, et les autres Apôtres n'abandonnent-ils pas les emplois qu' ils avoient dans la vie civile pour suivre Jesus Christ? (1) J. C. lui même ne dit-il pas à un riche qui étoit venu le consulter, que s'il veut être parfait, il vende tout son bien,

(1) *Nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus: ut ei placeat, cui se probavit*. (Paul. II. ad Timot. c. 2. §. 4.)

qu' il le donne aux pauvres, et qu' il le suive? Et en voyant la difficulte que ce riche trouvoit à se défaire de son bien, ne prononçat-il pas ouvertement, que les richesses qui sont d' un si grand secours pour la société civile, sont au contraire un grand obstacle pour la vie éternelle? Ne dit-il pas enfin à un autre de laisser aux gens du monde le soin d'ensevelir leurs morts? (1) Les Apôtres remplis du même esprit ne disent-ils pas, qu' il n' est pas juste qu' ils interrompent l' exercice de la prière et de la predication pour vaquer à la distribution des aumônes, et au bien de la société naissante des fidélles? Enfin peut-on trouver rien de plus décisif que la manière dont l' Apôtre s' explique aux Corinthiens sur la Virginité, et la Continence? (*Ep. 1. ad Corinth. c. 7.*) Premiérement il dit aux gens mariées : *nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi*. Donc il est utile de s' abstenir de l' usage licite du mariage pour vaquer à la prière; car sans cela l Apôtre ne leur diroit pas de s' en abstenir autrement. Ensuite leur ayant conseillé de reprendre cet usage, de peur de succomber aux tentations d'incontinence, il ajoute : *hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium : volo enim omnes vos esse sicut me ipsum*. Il voudroit, que tout le monde veçut comme lui dans la continence; donc il reconnoit qu' elle est plus parfaite que le mariage : mais il témoigne ensuite, que tous n' ont pas ce don si parfait : *Sed unusquisque proprium donum habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic*. Un peu plus haut il conseille ouvertement la Virginité. *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo : consilium autem do tanquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis. Existimo ergo hoc bonum esse propter instantem necessitatem, quo-*

(1) Je dois remarquer ici, que M. de Barbeyrac condamne bien mal à propos S. Gregoire de Nazianze sur ce, qu' ayant répondu à l'Empereur Julien, qu'il y a des choses, que Jesus Christ a commandées comme nécessaires, et d' autres qu' il a proposées simplement pour ceux qui voudroient bien les observer, sans qu' il y oblige personne indispensablement, il suppose, dit M. de Barbeyrac, un prétendu conseil de renoncer à ses biens de gaieté de coeur : au lieu que c' est un véritable commandement, mais qu'il n'a lieu que quand on ne peut conserver ses biens sans préjudice de son devoir, et sans violer quelque maxime de l'Evangile.

niam bonum est homini sic esse. On pourroit sans aucun risque ajouter plus de foi aux simples paroles de l'Apôtre, qu'à toutes les raisons des nouveaux illuminés parmi les protestants. Mais l'Apôtre nous fournit aussi des raisons de son conseil, qui étant vraies, et solides, peuvent détruire les vaines impressions, que pourroient faire les arguments des héretiques, et servent en même temps d'apologie à la vie contemplative. C'est que les embarras du mariage, et de la vie civile sont un empêchement à la parfaite union de l'esprit avec Dieu, en partageant notre esprit, et notre temps: *Qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, et divisus est. Et mulier innupta, et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore, et spiritu: quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam, sed ad id quod honestum est, et quod facultatem praebeat sine impedimento Dominum obsecrandi*. Qu'on confronte ensuite ce que M. le Clerc dit de S. Cyprien, et que M. de Barbeyrac rapporte fort au long dans sa Préface, pour prouver que les Saints Pères sont de pauvres maîtres en matière de Morale, et qu'ils se sont éloignés de la doctrine des Apôtres, et on verra, que pour condamner ce Père de l'Eglise, les héretiques lui attribuent les mêmes sentiments que nous venons de rapporter de S. Paul. „ Saint Cyprien étoit marié lorsqu'il „ se convertit; mais depuis ce temps là, même avant que „ d'être baptisé, il garda la continence, comme parle son „ Diacre Ponce: ce qui marque, que l'on croioit qu'il y avoit „ quelque espèce de sainteté à vivre dans le célibat." (Pouvoit-on ne pas le croire, puisque l'Apotre dit, que *honestum est, et facultatem praebet ec.* ?) L'auteur continue: „ pensée qui ne s'accommode pas mal avec les idées „ de vertu qu'on avoit alors, qui étoient souvent plusqu'aussi éloignées de l'usage commun de la vie, que la Réthorique du même siècle, d'autant plus estimée, qu'elle tournoit les choses d'une manière peu ordinaire. L'une étoit „ presqu'aussi peu propre à procurer le bien du prochain, et de la société, que l'autre étoit peu utile à faire concevoir nettement ce que l'on disoit, et à donner des „ idées justes. Cyprien, non content de s'être séparé de sa „ femme, donne tout son bien aux pauvres .... Il eut de

„ grands combats à essuyer pour se passer de sa femme ;
„ et ce ne fut pas une petite mortification pour lui . Il est
„ bien sur, que la Religion Chrétienne n' ordonne pas des
„ mortifications qui ne servent à rien : il ne resteroit plus
„ qu'à savoir, si l' on est mieux en état de servir Dieu
„ lorsqu' on s' abstient tout-à-fait d' une chose, dont l'usa-
„ ge en soi même n' a rien de criminel, et que l' on ne
„ peut s' empêcher de souhaiter que lorsque l' on continue à
„ s' en servir moderément. Quoiqu'il en soit, on commen-
„ çat depuis le tems de S. Cyprien à regarder comme une
„ grande vertu cette nouvelle espèce de continence, qui avoit
„ été inconnue aux siècles précedents. „ C' est à peu près dans le même goût, que M. l' Abbé de S. Pierre de l' Academie françoise dans son nouveau plan de gouvernement trouve à redire aux Religieux, qui font de la prière leur principal exercice, qu'il dit, que le Paradis, et l'Enfer seront donnés non plus selon l' état de grace, ou de péché où on se trouvera à l' heure de la mort, mais au plus grand nombre d' actions bienfaisantes, ou malfaisantes qu' on aura faites; qu' il conseille enfin sérieusement MM. les Evêques de France de demander pour eux, et pour tout le Clergé la dispense de leurs voeux, et la faculté de se marier pour être plus utiles à l' état. Apparemment cet Auteur n'est chrétien que par politique ; et au lieu que par institution Divine la société présente doit se rapporter à la société future, à l' Eglise, à la Religion, il veut, à l' exemple des anciens Législateurs, par un renversement seulement excusable dans les païens, faire servir la Religion à la société civile, et au bien de l' état (1).

Corollaire I.

La société humaine, et en premier lieu la société Ecclé-

(1) Dans les Anecdotes Ecclésiastiques tirées de l'Histoire de Naples de Giannone, on lit a ce propos, (ch. 1.) comme les payens ne connoissoient pas la distinction de ces deux Puissances ; ils les reconnoissoient sur la tête d'une même personne ; ensorte que ceux qui les gouvernoient en qualité de Princes, étoient chargés d'exercer l'une, et l'autre ; parce que ne regardant la Religion que comme un moyen de conserver l'état politique, ils ne la rapportoient pas comme nous, à une fin plus sublime, et plus digne de l'imm ortalité de l'homme.

siastique, en second lieu la société civile, sous la direction de l'Ecclésiastique, doivent concourir et employer toutes leurs forces, 1. pour faciliter aux hommes les moyens de faire des actions, par lesquelles ils puissent mériter la société future dans la Béatitude; 2. pour écarter tout ce qui pourroit les détourner de ces actions, et par conséquent de l'acquisition de la Béatitude (1).

Explication.

La société présente n'étant que pour la société future, et devant s'y rapporter nécessairement, il est clair, qu'un des principaux devoirs de la société présente est de procurer aux hommes les moyens de parvenir à cette société future qui est l'Eglise, le principal dessein de Dieu dans la création. Le Traducteur même de Pufendorff, dans sa note 2. sur le §. 3. chap. 1. du Livre I., fait cette réflexion. „ „ Remarquons encore ici, que l'on peut causer du dommage à l'ame, en négligeant d'éclairer l'esprit, ou de former le coeur d'une personne qu'on est tenu de corriger en vertu d'une obligation parfaite; et à plus forte raison en jetant de propos délibéré dans l'erreur, ou dans le vice ceux, qu'au contraire on devroit en retirer. „ Cela posé, comme il étoit sagement établi en Egypte, que celui qui n'empêchoit pas qu'on commit un homicide, ou un larcin, quand il pouvoit le faire, ou qui ne l'accusoit pas, étoit regardé autant coupable que l'homicide, et le voleur; ce qui est même confirmé par cette sentence di Ciceron (Offic. lib. I.): *qui autem non defendit, nec obsistit, si potest, injuriae, tam est in vitio, quam si parentes, aut amicos, aut patriam deserat:* ainsi la société humaine seroit réellement coupable du dommage spirituel, que les erreurs et les mauvaises doctrines, ou les mauvais exemples peuvent causer, si elle n'employoit ses forces pour l'empêcher. Mais

(1) C'est pourquoi les Pères de l'Eglise, après avoir terminé les Conciles, où ils avoient formés des Canons, dans le doute qu'on voulut s'y soumettre, s'adressoient aux Empereurs qui les avoient assemblés, pour les supplier d'employer leur autorité pour les faire observer.

Pascal II. 14. Toute la conduite des choses doit avoir pour objet l'établissement, et la grandeur de la Religion.

comme dans la société humaine il y a deux ordres, l'Ecclésiastique, et le Politique; il est clair que ce n'est que la société Ecclésiastique, ou l'Eglise fondée par Jesus Christ, qui puisse juger quels sont les erreurs, et les doctrines qui peuvent causer du dommage à l'ame, et l'éloigner du salut; et que par conséquent la société civile doit lui prêter ses forces pour chasser, ou pour punir les personnes qui sement ces mauvaises doctrines, et qui par leurs mauvais discours, et leur mauvais exemples engagent les hommes dans l'erreur, et dans le vice (1). Or ceci fait bien voir l'injustice de cet écrivain, et de bien d'autres, qui se plaignent, qu'en notre communion on autorise une maxime, qu'ils disent être contraire aux lumières du bon sens, à l'equité naturelle, à la charité, à la bonne politique, et à l'esprit de l'Evangile, qui est de ne pas souffrir les héretiques, et de ne leur pas rendre certains devoirs d'humanité qui semblent être dus à tous les hommes. Cependant la compagnie des héretiques, et des scandaleux est très dangereuse, elle peut causer à l'ame un dommage irréparable; donc ou il faut ne faire aucun état du dommage que l'ame peut souffrir en ce qui doit lui importer davantage, qui est son salut éternel; ou la société civile doit adopter les maximes, que les Apôtres mêmes ont insinuées à tous les fidélles. *Haereticum hominem devita ... nec ave ei dixeritis: cum eo nec panem sumere* ec. et cent autres passages. *Sit tibi sicut ethnicus, et publicanus*. Jesus Christ veut, que les chrétiens sient pour ceux qui ne veulent pas écouter son Eglise, la

(1) Dans l'établissement de la République Judaique fondée par Dieu même, il est visible, que la Religion en a été le principal objet; tout s'y rapportoit dans cette République. C'est ce que l'on voit par les Loix que Dieu donna au Peuple Juif par le ministère de Moyse, et plus encore par les prosperités, et les adversités qui, selon la parole de Dieu, étoient immanquablement attachées à la fidélité du Peuple dans le culte du vrai Dieu, ou à son impiété à l'abandonner. Moyse étoit donc non seulement un Législateur politique par rapport au Peuple Juif, mais un Législateur sacré, et un Prophète établi de Dieu pour enseigner à ce Peuple la Religion par laquelle il vouloit être honoré. On peut répondre par là à l'argument de M. Hobbes, qui pour prouver que c'est au Prince a régler ce qui concerne la Religion, cite ces paroles de Jesus Christ: les Scribes, et les Pharisiens sont assis sur la Chaire de Moyse. Or les Pharisiens n'étoient pas prêtres, donc ec. Mais les Pharisiens étoient interprètes de la loi donnée par Moyse. (Voyez *Exod.* XVIII. 19. ec.)

même aversion que les Juifs avoient pour les païens, et pour les publicains.

C'est donc envain que Barbeyrac déploye, aprés le Ministre Claude, tous les ornements de sa vaine éloquence pour flétrir sur ce sujet la mémoire de S. Augustin, et qu'il achève sa declamation par ses paroles emportées: „ Mais il étoit „ réservé à S. Augustin de réduire, pour ainsi dire, en sy„ stême les miserables raisons, dont la fureur aveugle des „ persécuteurs se pare, et de trouver si bien du premier „ coup tous les paralogismes capables de pallier les horreurs „ de la persécution, qu'il n'a laissé aux intolérants de tous „ les siècles futures, que la gloire de les copier. "

Corollaire II.

On ne doit pas obéir à la société politique, quand elle commande des choses qui sont contraires à la Doctrine, et à la morale de l'Evangile, expliquées par l'Eglise.

Explication.

Autant que l'Evangile nous recommande d'être soumis aux Puissances en tout ce qui regarde le temporel, pour ne pas resister à l'ordre établi par Dieu; autant veut-il aussi, que nous montrions de force et de courage, quand ce qu'elles nous commandent, est directement contraire à l'honneur de Dieu, à la pureté de la foi, à la justice, et à l'innocence des moeurs. Et pour nous assurer de ce que nous devons croire touchant la foi et les bonnes moeurs, il veut que nous recourions à l'autorité visible de l'Eglise, qu'il a institué lui méme (1). Je n'apporterai pas ici d'autres preu-

P 2

(1) Puisque le soin des choses sacrées appartient au Sacerdoce, il faut que le Monarque s'y soumette lui même en ce qui regarde directement la Religion, et le culte de Dieu, s'il croit avoir une ame à sauver, et qu'il veuille demeurer enfant de Dieu, et de l'Eglise. *Anecdot ch.* 1.

Hobbes (Fondement de la Politique. sect. 2 chap. 12 §. 2.) prétend, que c'est une maxime séditieuse que d'avancer, que les sujets péchent lorsqu'ils suivent les commandements de leurs Princes, qui leurs semblent injustes. Cette opinion est réfutée par ce que dit l'Ecriture (*Exod. ch.* 1.) des sages femmes de l'Egypte.

ves de ces vérités, qui n'ont besoin que d'un peu d'attention pour convaincre des esprits libres, et sans préjugés. Mais puisque l'occasion s'en présente, je ne puis m'empêcher de réfuter un raisonnement de M. Bayle, tel que Barbèyrac le rapporte pour prouver, que l'Evêque de Suze eut grand tort de ne vouloir pas rebâtir un temple d'idoles qu'il avoit abattu par un zèle indiscret, et de s'exposer ainsi lui, et tous les Chrétiens à une violente persécution du Roi de Perse, qui lui avoit ordonné de rebâtir ce temple sous peine de la persécution. J'espère qu'on verra clairement, par ce que je dirai, le peu de justesse d'esprit, et le peu de discernement soit de l'Auteur du raisonnement, soit de son approbateur. „ Il n'y a point de particuliers, dit M. Bayle, „ fussent-ils Métropolitains ou Patriarches, qui se puissent „ jamais dispenser de cette loi de la Religion naturelle: *Il* „ *faut réparer par restitution, ou autrement le dommage qu'on a fait à son prochain*. Or est-il qu'Abdas (c'est „ le nom de l'Evêque en question) simple particulier, et „ sujet du Roi de Perse, avoit ruiné le bien d'autrui, et un „ bien d'autant plus privilégié, qu'il appartenoit à la Religion „ dominante. Donc ec. "

Je réponds en distinguant la majeure de l'argument. Il faut réparer par restitution, ou autrement le dommage qu'on a fait à son prochain, si ce dommage est réel, causé en lui ravissant une chose qu'il possède légitimement, ou qu'il peut posséder sans blesser l'honneur de Dieu, et contrevenir à sa loi; je l'accorde. Si ce dommage n'est pas un dommage réel, qui prive le prochain d'une chose qui lui soit nécessaire ou utile, et qu'il possède legitimement, ou qu'il peut posséder sans blesser la loi, et l'honneur de Dieu; je la nie. Car en ce cas la réparation d'un tel dommage est directement contre l'honneur de Dieu, et contre sa loi, puisqu'il tend à rétablir une chose, qui ne peut être établie sans préjudice de son honneur, et de sa loi. Or un temple d'Idoles ne peut être établi sans blesser l'honneur de Dieu; donc Abdas ne pouvoit le réparer sans blesser cet honneur, et par conséquent la circonstance, que M. Bayle fait valoir pour

C'est donc aussi une fausse maxime celle que M. Hobbes inculque fort souvent dans son Ouvrage, que quand le supérieur commande quelque chose de contraire à la loi, le Supérieur péche, mais non pas le sujet qui obéit.

montrer l'obligation où étoit Abdas de le réparer, à savoir que c'étoit un bien d'autant plus privilégié, qu'il appartenoit à la Religion dominante, est justement celle qui fait voir, qu'il n'étoit pas obligé de le faire; car si ce bien eut appartenu à quelque particulier pour un usage utile, et licite, la loi naturelle l'obligeoit sans doute à réparer le dommage; mais il faut avoir perdu le bon sens pour dire, que la loi naturelle oblige de réparer ce qui appartient à une Religion, qui quoique dominante, est pourtant fausse, et contraire à la raison, et à toutes les lumières naturelles, en ôtant à Dieu le culte qui lui est du, pour le transférer aux demons, et aux idoles. Et assurément, si ces maximes: qu'on doit réparer le dommage qu'on a causé, qu'on doit rendre à chacun ce qui lui appartient, ne souffroient aucune restriction, il s'ensuivroit, qu'on seroit obligé de rendre à un furieux son epée, dont il veut se tuër. Or la maxime générale qui doit servir de règle à toutes ces restrictions, et en laquelle toutes ces contradictions apparentes viennent à s'accorder, n'est autre que la fin, ou le but de la loi même; et cette fin est la charité, ou l'amour de Dieu, et du prochain, selon ce que dit l'Apôtre: *finis praecepti charitas*. Ainsi on voit, que c'est pour faire bien au prochain, que l'on doit, selon la maxime générale, lui rendre ce qui lui appartient, et que c'est aussi pour faire du bien au prochain, qu'on ne doit pas rendre à un furieux l'épée, dont il veut se tuër, quoiqu'elle lui appartienne. Or si l'amour du prochain ne permet pas, qu'on lui restitue son bien quand il lui seroit pernicieux selon le corps; l'amour de Dieu, et du prochain ne permet pas, qu'on répare un dommage, en faisant quelque chose, qui est par soi même opposée au culte de Dieu. et pernicieuse à l'ame du prochain.

M. Bayle continue. „ Et c'étoit une mauvaise excuse „ de dire, que le temple, qu'il auroit fait rébatir, auroit „ servi à l'idolatrie; car ce n'eut pas été lui qui l'auroit em„ ployé à cet usage, et il n'auroit pas été responsable de „ l'abus, qu'on auroient pu faire ceux à qui il appartenoit. „ Seroit-ce une raison valable pour s'empêcher de rendre „ une bourse qu'on auroit volée à quelqu'un, que de di„ re, que ce quelqu'un est un homme qui employe son ar„ gent à la débauche?

Je réponds, qu'il faut avoir bien peu de justesse, et de discernement pour ne pas comprendre la différence qu'il

y a entre les choses qui sont par elles mêmes destinées à un mauvais usage, comme un temple d'idoles, et celles qui sont par elles memes indifférentes, et dont on peut faire également un bon, ou un mauvais usage, comme l'argent, et les richesses: entre celles, dont l'usage est *per se malus*, comme diroient les Scolastiques, et celles dont l usage est mauvais *per accidens* seulement. Or quoiqu' on ne doive point réfuser aux autres les choses du second genre, quand on y est obligé, parce qu' étant par elles mêmes indifférentes, ce n' est que la mauvaise disposition de celui qui en abuse, qui en rend l'usage mauvais; on doit absolument réfuser les choses du premier genre, parce qu' étant mauvaises par elles mêmes, et leur usage n' étant jamais licite, on se rend responsable du mal qui arrive nécessairement supposé qu'on les fournisse. Ainsi bien que dans une ville, où il y auroit des chrétiens, et des païens, les artisans chrétiens pussent leur fournir les meubles ordinaires de la vie, quoique les païens s'en servissent dans leurs sacrifices; ils ne pourroient pas cependant leurs fournir des idoles, ou des meubles faits exprés pour les sacrifices idolatres; parce que ces choses ne sont point indifférentes à un bon, ou mauvais usage; mais qu'elles sont par elles mêmes destinées à un mauvais usage. La loi naturelle ne peut donc jamais obliger à réparer une chose, qui est en soi essentiellement mauvaise. La loi Divine ne peut permettre de rebâtir un temple, qu' elle défend de bâtir absolument. On ne peut, sans blesser l'honneur de Dieu, réparer une chose, qui est par elle même destinée à l'idolatrie.

Bayle continue: „ Outre cela, quelle comparaison y avoit-„ il entre la construction d' un temple, sans lequel les Per-„ ses n' auroient pas laissé d' être aussi idolatres qu' aupara-„ vant, et la destruction de plusieurs Eglises Chrétiennes?" Quelle comparaison, dirois-je à Bayle, entre offrir un peu d' encens aux idoles, et la persécution, que Neron, et les Empereurs suivants ont fait souffrir aux Chrétiens. Et pourtant ni les Apôtres, ni les premiers fidèlles n'ont jamais voulu offrir de l'encens aux idoles. Pourquoi? Parce qu'il n'est jamais permis, en quelques circonstances que ce soit, de contrevenir à la loi naturelle; et c'est de là qu'est née cette maxime commune, qu'il n'est pas permis de faire un moindre mal pour en empêcher un plus grand. En effet, quelle extravagance n' y-a-t-il pas à offenser Dieu soi même pour em-

pêcher que les autres ne l'offensent même plus griévement? A commencer par profaner. soi même son saint Nom, pour empêcher que les autres ne le profanent? Cette considération ne devoit donc point engager Abdas à la réconstruction du temple, dont il s'agit.

„ Enfin, dit M. Bayle, qu'y a-t-il de plus capable de „ rendre odieuse la Religion Chrétienne à tous les peuples „ du monde, que de voir, qu'après que l'on s'est insinué „ sur le pied de gens qui ne demandent que la liberté de „ proposer leur doctrine, on a la hardiesse de démolir les „ temples du pays, et de refuser de les rebâtir quand le Sou- „ verain l'ordonne? "

Ce raisonnement prouve, que le zèle qui porta Abda. à bruler le temple des Persans, fut un zèle indiscret; et c'es ce qu'avoue Théodoret cité un peu au dessus par le Traducteur; mais il ne prouve nullement, qu'il fut obligé à le rebâtir, malgré les raisons que je viens d'apporter. C'est donc envain que Bayle conclut en insultant à ces Saints Pasteurs du Christianisme: „ mais ces Evêques raisonnoient sur des „ principes également contraires à l'Evangile, et à la loi na- „ turelle. " Et c'est sottement à mon avis, que le Traducteur appuyé sur un raisonnement aussi frivole, et si peu conséquent, ajoute avec son ton décisif, et son air triomphant: „ En quoi ils ne faisoient néanmoins qu'imiter les ma- „ ximes de la conduite de Saint Ambroise dans une occasion „ à peu près semblable. " Mais laissons dire M. de Barbeyrac; pour nous, contentons nous du dépôt que les successeurs immediats des Apôtres nous ont transmis par une suite, que la Providence n'a jamais laissé interrompre. Contentons nous, pour règler notre foi et nos moeurs, de ce que S. Ambroise, et les autres Pères, que l'Eglise nous propose, nous ont enseigné par leurs paroles, et par leurs exemples.

REFLEXIONS

SUR UN MEMOIRE

DE MONSIEUR BEGUELIN

CONCERNANT

LE PRINCIPE DE LA RAISON SUFFISANTE

ET LA POSSIBILITÉ

DU SYSTEME DU HAZARD.

REFLEXIONS.

Il seroit à souhaiter que le Mémoire de M. Beguelin fût analisé par un Métaphysicien capable de porter dans cette recherche le même esprit d'ordre et de précision, que l'Auteur fait paroitre dans son ouvrage.

Le sujet ne sauroit être plus intéressant ; il ne s'agit pas de ces spéculations stériles, dont l'influence se borne à exercer la subtilité d'un petit nombre d'esprits méditatifs. Il s'agit de la solidité d'un principe que l'on a toujours regardé comme une des bases de tout le système des connoissances humaines, et qu'on ne sauroit par conséquent ébranler, sans introduire un dangereux Pyrrhonisme, et confondre toutes les notions, dont il nous importe le plus d'êtres assurés. N'ayant ni le loisir, ni le talent, qui seroient nécessaires pour opposer une théorie méthodique à celle du savant Académicien de Berlin, je me borne à quelques réflexions, qui me paroissent devoir au moins balancer l'impression, que son Mémoire pourroit faire sur des esprits moins exercés dans ces sortes de matières, sur lesquelles d'ailleurs la Révélation ne laisse aucun doute.

L'Auteur témoigne d'abord sa surprise, que de toutes les sciences, la Métaphysique seule fasse si peu de progrés, ou que du moins on soit si peu d'accord sur les jugements qu'on en porte.

Néanmoins, dit-il, les Mathématiques prouvent que l'esprit humain est capable de sentir l'évidence, et de s'y rendre. Mais au sujet des Mathématiques, il ajoute : „ Qu'
„ on a dejà fait depuis long-tems la remarque, que ces
„ sciences ont un avantage qui leur est unique, c'est de
„ créer les objets sur lesquels elles s'exercent, et par con-
„ séquent d'en connoitre intimement la nature. Si je m'avi-
„ se de disputer avec un Mathématicien sur un de ses Théo-
„ rèmes, il commence par me donner des définitions, que
„ je n'ai aucun droit de lui contester, puisqu'il a la li-
„ berté d'imaginer des lignes, des angles, des figures, et
„ qu'il n'exige point que je les adopte pour des êtres exi-
„ stants hors de son imagination.

Il paroit d'abord que cet avantage unique, ou ce drois

unique de création qu'on attribue aux Mathématiques, ne présente pas un idée assez nette, ni assez déterminée.

L'idée de l'étendue continue, objet de la Géométrie, n'est pas une création arbitraire de l'esprit humain. Quelle que soit la nature et l'origine de nos idées, il est bien certain que nous recevons dès l'enfance l'idée de l'étendue, moyennant l'usage de la vue et du tact, et peut être des réflexions que nous y joignons, et dont nous ne conservons aucun souvenir. Ainsi lorsque nous commençons à faire usage de la raison, nous retrouvons en nous cette idée, sans savoir précisement, comment elle nous est venue, et sans que nous ayons jamais songé à la former.

Comme la Géométrie est la même dans tous les tems, et dans tous les lieux, l'idée de l'étendue, ou quantité continue, objet de la Géométrie, est la même pour tous les esprits. Elle renferme invariablement trois dimensions, en longueur, largeur, et profondeur, sans qu'il soit possible d'en concevoir ni plus ni moins, ainsi que Galilée l'a rigoureusement démontré, par la nature même de l'étendue.

Cette étendue, objet de la Géométrie, est susceptible, ou a la capacité de recevoir différentes déterminations, que l'on pourroit absolument réduire aux trois demandes, ou POSTULATA, qui servent de base à la Géométrie, savoir qu'il est possible

1. De tirer une ligne droite d'un point donné, à un autre point quelconque;

2. De prolonger à volonté une ligne droite;

3. De décrire un cercle d'un point donné pour centre, et d'un intervalle quelconque.

Ces trois POSTULATA ne sont pas des inventions de l'esprit humain, des êtres de création. Il dépend à la vérité de l'esprit humain d'en faire usage ou non; mais la vérité des propositions qui les énoncent, ou la possibilité réelle de les réduire à la pratique, ne dépend aucunement des opérations de l'esprit. Que l'entendement s'occupe ou ne s'occupe pas des idées de Géométrie, il sera toujours vrai de dire qu'il est possible de tirer une ligne d'un point à un autre point, et de prolonger cette ligne à volonté: de-là il suit que l'étendue bornée est susceptible d'une infinité de différentes déterminations, d'où résultent autant de figures différentes, comme de triangles, quadrilatères ec. Tout ce que peut faire l'entendement, est de s'appliquer à la con-

sidération d'une étendue bornée par trois lignes droites, plutôt que par quatre ou cinq ec. Mais il ne suit pas delà que la formation d'un triangle soit une création de l'esprit, et que le triangle n'ait de réalité, qu'autant que l'esprit veut bien lui en donner. Il y a une infinité de déterminations possibles, par lesquelles l'étendue finie peut être bornée; cette possibilité est indépendante de tout esprit créé, et il est clair que le triangle y est compris, comme une des déterminations possibles, par lesquelles l'étendue finie peut être circonscrite.

Ce n'est donc pas l'esprit qui forme proprement le triangle, puisque ce n'est pas l'esprit qui forme la possibilité de l'étendue à être circonscrite par trois lignes. Tout ce que fait le Géomètre par ses definitions, se réduit à expliquer distinctement quelle est, entre les déterminations possibles, celle dont il va s'occuper, pour chercher les rapports, ou les propriétés qui en dérivent.

De-là vient que les définitions du Géomètre ne sont arbitraires, qu'autant qu'elles tombent sur quelqu'une de ces déterminations, dont la possibilité résulte de la nature même de l'étendue; Et il est tellement assujetti à cet ordre de possibilité, qu'il n'est pas possible de rien imaginer au-delà. Ainsi quand il plait à un Géomètre de donner un nom à un assemblage de lignes situées de telle ou telle façon, je n'ai aucun droit de lui contester sa définition, pourvu que la position de ces lignes se puisse réduire aux trois POSTULATA énoncés ci-dessus : et dans ce cas le Géomètre ne crée rien, il ne fait que m'indiquer une des déterminations possibles de l'étendue; donc la possibilité ne dépend ni de lui, ni de moi. Mais si le Géomètre me dit, j'appelle biligne rectiligne un espace fermé par deux lignes droites, je vois alors un esprit qui veut ajouter à la possibilité des choses, et créer de son propre fond; mais l'impuissance de cet effort ne sert qu'à me confirmer de plus en plus, que l'esprit humain ne crée rien.

Une autre preuve qu'il y a dans les théorèmes de Géométrie une réalité indépendante des conceptions, pour ainsi dire, arbitraires de l'esprit humain, c'est que tout ce que le Géomètre démontre rélativement à l'étendue intelligible, est parfaitement applicable à l'étendue corporelle, et sert de fondement aux règles qui dirigent l'arpenteur dans ses opé-

rations, pour mesurer la distance d'un objet, l'étendue d'un terrein, la solidité d'un bâtiment, la capacité d'un vaisseau.

La vérité du théorème ne consiste donc pas simplement en ce que le theoreme s'accorde avec les définitions du Géomètre, mais aussi dans l'accord des déterminations du théorème, avec l'état réel des choses qui existent, ou qui peuvent exister hors de l'entendement humain: c'est qu'en effet les définitions d'une Géométrie rigoureuse ne sont pas des fantômes de caprice, ou d'imagination, mais les énoncés d'autant de déterminations, existantes, ou possibles, dans tout ce qui porte le caractère de l'étendue.

C'est ce qui paroîtra encore plus évidemment, si de la Géométrie on passe à l'Arithmétique, dont les théorèmes ne sont ni moins certains, ni moins évidens, que ceux de la Géométrie. L'Arithmétique s'occupe des propriétés des nombres. Or le nombre existe effectivement dans toute multitude ou assemblage d'individus: les sables de la mer, les arbres d'une forêt, les hommes qui composent une armée, forment autant de nombres. Il est de la nature du nombre, d'être susceptible du plus ou du moins, d'où résultent les différents rapports, ou propriétés des nombres. Il est au pouvoir et au choix de l'Arithméticien de s'arrêter sur l'un ou l'autre de ces rapports, pour en faire l'objet de ses recherches, et de ses méditations; mais ce n'est pas lui qui crée les propriétés qu'il découvre; elles sont dans la nature des choses, elles dérivent essentiellement d'une combinaison possible des nombres possibles.

Les définitions ou nombre pair et impair des parties aliquotes, et aliquantes, des multiples et équimultiples, de la racine et du quarré, n'expriment pas des notions formées par l'esprit, sans aucun rapport à ce qui se passe hors de lui; ces notions ont un objet réel dans les déterminations des nombres; et les opérations d'Arithmétique qui en résultent, ne sont pas de simples combinaisons d'idées, mais des combinaisons qui se retrouvent effectivement dans un assemblage donné d'individus.

En un mot, la vérité dans l'entendement humain n'est autre, que la conception d'une réalité quelconque possible, ou existante dans la nature des choses: toute réalité est essentiellement intelligible, et il est de la nature d'une faculté

intelligente, de pouvoir connoître ce qui est intelligible. (a)

Ce n'est pas sans doute l'esprit humain qui crée la différence qui se trouve entre la quantité continue, objet de la Géométrie, et la quantité discrète, objet de l'Arithmétique; ici les prétendues créations du Géomètre et de l'Arithméticien, sont nécessairement assujetties à la différente nature de ces différents objets; delà vient que le Géomètre détermine aisément dans l'étendue, un quarré double d'un autre quarré, ce que l'Arithméticien ne sauroit faire dans les nombres. Ainsi à parler exactement, le Géomètre ne crée, non plus que l'Arithméticien, les sujets sur lesquels il s'exerce: il faut que l'un et l'autre les puisent dans la nature des choses, dans les déterminations possibles de l'étendue et des nombres: entre ces déterminations, ils peuvent choisir celles dont ils veulent s'occuper, et c'est un grand avantage; mais quelque choix qu'ils fassent, c'est toujours la nature de la quantité continue, ou discrète, qui leur fournit les notions qu'ils peuvent employer.

Il est vrai que les Mathématiques sont susceptibles d'une évidence plus généralement reconnue, que celle qu'on rencontre dans plusieurs autres parties de la Philosophie; l'Auteur semble attribuer cette différence à „ l'avantage unique „ qu'ont les Mathématiques, de créer les objets sur lesquels „ elles s'exercent. " Au lieu que les autres parties de la Philosophie considèrent la réalité des objets, tels qu'ils sont en eux-mêmes.

„ Si je m'avise, ajoute-t-il, de disputer avec un Ma- „ thématicien sur un de ses Théorèmes, il commence par „ me donner des définitions que je n'ai aucun droit de lui „ contester, puisqu'il a la liberté d'imaginer des lignes, des „ angles, des figures, et qu'il n'exige point que je les ado- „ pte pour des êtres existans hors de son imagination ... „ Mais que deux Métaphysiciens disputent ensemble sur la „ liberté, la nécessité, la contingence, l'ordre, la perfection, „ le temps, l'espace; il se trouvera ordinairement, que l'un „ rejette les définitions de l'autre sur ce qui fait l'objet de „ leur controverse.

Je répète que les définitions du triangle et du quarré,

(a) On parle ici des vérités connues par les simples lumières de l'entendement, et l'on comprend, sous le nom général de réalité, les rapports que les choses ont entr'elles.

ne sont pas de simples jeux de l'imagination du Géomètre, mais des notions qui ont un objet réel, c'est-à-dire des déterminations possibles, ou existantes hors de l'esprit humain, Le Géomètre, qui produiroit des définitions dépouillées de toute rélation à des objets réels, n'enfanteroit que des chimères; tout ce qui dépend du Géomètre, c'est le choix des déterminations de l'étendue, dont il veut développer les rapports pour établir ses théorèmes, et c'est un avantage de la Géométrie sur les autres parties de la Philosophie.

Si l'on veut donc savoir la raison pourquoi les Mathématiques l'emportent sur toutes les autres sciences naturelles, rélativement à l'évidence qui les accompagne dans toute leur étendue, on trouvera que ce precieux avantage est principalement fondé sur ce que l'objet des Mathématiques, c'est-à-dire la quantité continue ou discrète, est susceptible d'une infinité de déterminations ou de combinaisons qui présentent des idées simples, parfaitement déterminées, et dont il est beaucoup plus aisé de saisir et de suivre les rapports; au lieu que les objets des autres sciences naturelles ne peuvent être connus, ou expliqués la plûpart, qu'au moyen des notions complexes, du genre de celles que Locke appelle des modes mixtes, et qui renferment un grand nombre d'idées simples. Or il est souvent difficile de démêler ces idées simples, et la liaison que l'une peut avoir avec l'autre; les rapports de ces idées entr'elles échappent d'autant plus aisément, qu'elles ne peuvent être saisies par l'imagination qui aide, et soutint si puissamment l'esprit dans toutes les recherches Mathématiques. Si à cette cause d'obscurité on joint celles qui naissent du défaut de génie ou d'application, la prévention pour les opinions qui favorisent des systèmes chéris, l'ascendant que des auteurs célèbres prennent sur le commun des esprits qui croient penser librement, parce qu'ils se sont volontairement assujettis à penser comme leurs maitres; enfin les abus et l'imperfection des langues, qui portent naturellement leur inexactitude dans des sujets qu'on ne sauroit traiter trop exactement; si l'on joint toutes ces causes, on sera peu surpris de voir moins d'accord entre les métaphysiciens, qu'entre les Géomètres. Après l'examen des préliminaires, il est tems de passer à l'article fondamental de la Dissertation, je veux dire, à la différence que l'Auteur établit entre le principe de contradiction, et le principe de la raison suffisante rélativement à l'évidence.

Il avoue que le principe de contradiction est évident par lui même. „ Il est si clair que ce qui est, est, et ne „ sauroit n'être pas tandis qu'il est, que l'esprit se révol- „ te contre un plus long examen.

Il prétend qu'il n'en est pas de même du principe de la raison suffisante. „ Celui-ci, dit-il, quelque plausible „ qu'il paroisse d'abord, exige un examen très-sévère.

„ La raison, ajoute-t-il, de cette différence, n'est pas „ difficile à découvrir. Le principe de contradiction est à „ proprement parler, un principe purement mathématique, „ je veux dire, qu'il ne suppose rien de réel: c'est seule- „ ment affirmer, que l'idee d une chose conçue comme exi- „ stante, exclut l'idée de la non existence simultanée de cet- „ te chose là. Mais quand je dis que rien n'existe, que „ nul changement n'arrive sans qu'il y ait une raison suf- „ fisante de cette existence, sans qu'il y ait une cause qui „ contienne le pourquoi de ce changement, je ne raisonne „ plus sur une simple existence idéale; je suppose l existen- „ ce réelle d'un être, ou d'un changement arrivé, et j'af- „ firme d'après cette supposition, l'existence réelle d'une „ cause capable de produire cet être, ou ce changement.

L'Auteur convient, qu'on pourroit concevoir ce princi- pe plus idéalement, en l énonçant ainsi. Si quelque chose existe, cette chose a une raison suffisante de cette existen- ce: alors, dit-il, on affirmeroit simplement que l'idée de l'existence d'un être renferme, ou suppose l'idée d'un suf- fisant pourquoi.

Il soutient néanmoins que „ de quelque manière qu'on „ l'envisage, la différence entre l'évidence de ce principe et „ de celui de contradiction, est manifeste. Dans l'un il est „ incontéstable par l'énoncé en lui même, que l'idée de l'exi- „ stence exclut l'idée d'une non-existence simultanée; mais „ dans l'autre, on ne voit pas par le simple énoncé, que „ l'idée de l'existence renferme l'idée d'un suffisant-pour- „ quoi. La vérité de cet énoncé dépend de la définition de „ l'existence, et cette définition n'est pas arbitraire, puis- „ qu'il s'agit non d'un être idéal, mais d'une réalité. Il „ faut donc, pour que je puisse affirmer quelque chose de „ l existence, que je sache premiérement ce que c'est qu' „ exister.

Je commencerai par quelques réflexions sur ce premier raisonnement de l'Auteur. D'abord il n'a pas de peine à re-

connoître, que le principe de contradiction est si clair, que l' esprit se révolte contre un plus long examen; c' est-à-dire, qu' il n' a pas besoin d' être démontré par quelque principe antérieur , mais que l' esprit en aperçoit la vérité par cette sorte de connoissance que Locke appelle intuitive, qui consiste à se dire à soi-même , que l' on voit ce que l' on voit effectivement. Cette connoissance a lieu toutes les fois que l' esprit aperçoit immédiatement un rapport quelconque entre deux idées . Quand je compare l' idée du cercle avec l' idée du triangle , j' aperçois clairement la dissemblance de ces deux figures; je puis donc affirmer que le cercle n'est pas semblable au triangle. La raison est que, dans quelque proposition que ce soit, le sujet et l' attribut sont necessairement compris sous l' idée générale de l' etre , et du non-être, renfermée dans l'énonce du principe de contradiction; mais une telle réduction n' ajoute rien à l' évidence des vérités que l' esprit aperçoit par un connoissance intuitive. L' Auteur a raison de dire que les axiomes de Geométrie ne sont que le principe de contradiction déguisé sous d autres termes, ou autant d applications de ce principe à des cas particuliers; comme l' axiome, le tout est plus grand que sa partie, n' est que le principe de contradiction appliqué aux grandeurs, et revient à cette proposition-ci: Plus ne sauroit être en même tems moins. Cela est vrai , mais il n' est pas moins constant, que la vérité de cet axiome se fait connoître immédiatement par elle même, par la simple intuition du rapport que l' esprit aperçoit entre l' idée du tout, et l' idée de sa partie, et que pour concevoir évidemment, que le tout est plus grand que sa partie, il n' est aucunement nécessaire de réfléchir que le plus n' est pas le moins . On sait que Wolf a entrepris de déduire d'un seul principe tous les axiomes de Géométrie par une suite de démonstrations rigoureuses; l' exécution de ce projet peut contribuer à faire voir l' enchaînement, et la liaison des vérités, qui servent de fondement à la Géométrie, mais elle n' ajoute rien à la clarté des axiomes. Aussi M. d' Alembert, qui l'envisage de ce coté, n'en juge pas favorablement: „ un Mathématicien moderne, „ dit il , célébré de son vivant en Allemagne comme Philo„ sophe, commence ses éléments de Géométrie par ce Théo„ rème, que la partie est plus petite que le tout, et le prou„ ve par un raisonnement si obscur, qu' il ne tiendroit qu' „ au lecteur d' en douter. Et il est très-vrai qu' un esprit,

qui seroit tourné de façon à ne pas concevoir par une évidence immédiate, que le tout est plus grand que sa partie, seroit encore moins capable d'apercevoir l'évidence de cette vérité, s'il falloit prendre des détours pour la lui démontrer.

Il faut donc convenir, qu'indépendemment du principe de contradiction, il est des vérités qui sont tellement à la portée de l'entendement humain, que la plus légère attention suffit pour en découvrir pleinement l'évidence, sans autre secours que celui d'une connoissance purement intuitive.

Or entre les principes, dont la vérité se fait apercevoir par une évidence immédiate, on n'a jamais fait difficulté de reconnoître cet ancien axiome, que le Rien ne peut Rien produire. Tous les philosophes de toutes les sectes et en général tous les hommes jusqu'à ce jour, se sont accordés à le regarder comme une vérité irréfragable: étant conçu dans les termes précis, qu'on vient d'énoncer, qui n'avoit pas besoin de preuve; et il n'a pu être contesté que par ceux, qui affectant de douter de tout, enveloppoient dans leur doute jusqu'au principe de contradiction, principe néanmoins si clair, que de l'aveu de l'auteur, l'esprit se révolte contre un plus long examen. Supposons en effet, qu'avant un certain tems, rien n'eut existé, qu'il n'y eut eu qu'un néant absolu et universel, ou pour parler plus exactement, qu'il n'y eut rien eu; il est impossible de concevoir que quelque chose eut pu commencer d'exister. Cette chose qui n'existoit aucunement ni en elle même, ni dans aucune cause, comme on le suppose, n'a pu commencer d'être qu'en se donnant, ou qu'en recevant l'existence; elle n'a pu se la donner, puisqu'elle n'étoit rien, elle n'a pu la recevoir, puisque rien ne pouvoit la lui donner. Quand on voudroit subtiliser sur les mots de donner, ou de recevoir, on ne gagneroit rien; ce qui n'existant pas commence d'exister, acquiert certainement existence, et s'il l'acquiert, il faut qu'il l'acquiere ou de soi même, ou d'un autre, ou de rien. Dire que cette chose acquiert l'existence de rien, n'est ce pas dire qu'elle l'acquiert, et qu'elle ne l'acquiert pas? C'est dire qu'elle l'acquiert par l'énoncé de la proposition, et c'est dire en même tems qu'elle ne l'acquiert pas, puisque acquérir de rien c'est ne rien acquérir. Il paroit que l'esprit conçoit aussi clairement l'incompatibilité qu'il y a entre exi-

ster et exister de rien, comme entre exister et ne pas exister.

Sans doute l'Auteur fera valoir ici la différence qu'il a précédemment établie, entre le principe de contradiction, et le principe de la raison suffisante, relativement à l'évidence; savoir, que le premier ne supposant rien d'existant, hors de l'idée de celui qui l'énonce, on n'a pas besoin de savoir ce que renferme l'idée de l'existence, pour se convaincre que l'idée de l'existence exclut l'idée d'une non-existence simultanée; au lieu que dans l'autre, comm'il s'agit, non d'un être idéal, mais d'une réalité, il faut savoir si l'idée de l'existence renferme celle d'un suffisant pourquoi. Or cela dépend de la définition de l'existence, et comme cette définition n'est pas arbitraire, s'agissant d'un être réel, de quelque maniere qu'on prétende la donner, elle sera toujours sujette à être contestée.

Mais quand ce principe seroit applicable au principe de la raison suffisante, tel qu'on a coutume de l'énoncer, il ne paroit pas qu'il ait lieu rélativement à l'axiome, que le rien ne produit rien. L'évidence de cet axiome n'exige pas une autre idée de l'existence, que celle qui entre dans l'énoncé du principe de contradiction. Quoique l'Auteur semble ici élever comme un mur de séparation entre l'existence idéale, et l'existence réelle, il faut pourtant bien qu'il convienne que l'incompatibilité que l'esprit aperçoit entre l'idée de l'existence, et l'idée de la non-existence simultanée, se retrouve réellement entre l'existence réelle, et la non-existence simultanée des objets qui sont hors de l'esprit.

En effet, si l'on ne pouvoit conclure de l'une à l'autre, le principe de contradiction se réduiroit à rien.

On pourroit dire à l'Auteur: Nous convenons, que l'idée de l'existence exclut l'idée de la non existence simultanée; voilà qui va bien, tandis qu'on ne suppose rien d'existant hors de l'esprit: mais si les rapports, que l'esprit aperçoit entre ses idées, ne sont pas applicables aux choses mêmes, comment pouvez-vous assurer que cette incompatibilité, que votre esprit aperçoit si clairement entre l'existence idéale et la non-existence idéale simultanée, ait également lieu entre l'existence réelle, et la non-existence simultanée? L'existence réelle est peut-être toute autre chose que votre existence idéale. Il faut une bonne définition pour la connoître, et cette définition n'est pas arbitraire: de quelque manière qu'il

vous plaise de la définir, votre définition sera toujours sujette à être contestée. N'ayant donc aucune idée représentative de l'existence réelle et de ses propriétés, de quel droit pourriez-vous nous convaincre, que l'existence réelle ait avec la non-existence simultanée la même incompatibilité que vous trouvez dans votre esprit, entre l'existence idéale et la non-existence idéale? Si un tel raisonnement est absurde, il faut convenir qu'il n'est nullement nécessaire d'avoir une idée complette de l'existence, pour être assuré que l'incompatibilité, que nous apercevons entre l'existence et la non-existence simultanée, a lieu non seulement dans l'esprit, mais encore dans les choses mêmes; et on peut dire, que l'esprit ne pourroit apercevoir cette incompatibilité, ou rapport d'opposition, s'il n'étoit dans les choses mêmes: car ce n'est pas l'esprit qui fait les rapports qu'il découvre. Or l'idée générale de l'être comparée avec la négation de l'être, présente un rapport d'opposition, par lequel nous concevons clairement que, quelque soit la nature de l'existence, il n'est pas possible qu'une chose existe, et n'existe pas en même tems.

L'axiome, *ex nihilo nihil fit*, dans le sens exclusif de toute cause, non seulement matérielle, mais encore efficiente, ne suppose pas une connoissance plus exacte de la nature de l'existence, que le principe de contradiction: son évidence est également fondée sur l'opposition, que l'esprit aperçoit immédiatement, entre l'être et le non-être; il est aussi évident que le non-être ne sauroit se donner l'être, qu'il l'est que le non-être n'est pas l'être: en supposant donc que rien n'existât, on conçoit clairement qu'il seroit impossible qu'aucune chose pût commencer d'exister. En effet si le non-être ne peut commencer l'être, il est clair qu'une chose qui n'existe pas, ne peut commencer d'exister sans une cause pré-existente capable de la produire, et qui en contienne la réalité ou formellement ou éminemment. Dire que cette chose, ou que son existence se forme, ou se produit d'elle même, c'est dire qu'elle se forme et se produit de rien, puisqu'avant d'exister elle n'étoit rien. De-là vient que, d'un commun consentement, tous les philosophes ont regardé comme un axiome évident par lui même, que puisque quelque chose existe aujourd'hui, il faut que quelque chose ait existé de toute éternité.

Nous pourrons montrer plus particuliérement dans la suite, que le principe de la raison suffisante n'est autre que

l'application de ce principe que nous venons de rapporter, savoir, que *le rien ne fait rien*. Mais pour le faire plus efficacement, il faut attendre que l'Auteur nous fournisse lui même les principes, dont nous devons nous servir contre lui.

Reprenons donc la suite de ses raisonnements. 1. Il prétend, que le principe de la raison suffisante n'est pas clair par lui même, parce que s'agissant de l'existence réelle et non idéale, l'énoncé de ce principe ne suffit pas pour montrer, que l'idée de l'existence renferme celle d'un suffisant *pourquoi*. Sur quoi je remarque d'abord, que l'énoncé du principe, que le rien ne fait rien, suffit pour montrer que ce qui n'existe pas, ne peut se produire de soi-même, ni sortir du néant, sans une cause préexistante. Or le principe de la raison suffisante, (réduit à sa juste notion indépendamment des idées de quelques philosophes qui en peuvent abuser) n'est autre chose que cet axiome, sous d'autres termes: de même que l'axiome, le tout est plus grand que sa partie, n'est autre que le principe de contradiction, déguisé et appliqué à un cas particulier. En second lieu, quand il seroit vrai qu'on ne voit pas par le simple énoncé, que l'idée de l'existence renferme celle d'un suffisant *pourquoi*, cela prouveroit tout au plus, que le principe de la raison suffisante ne brille pas d'une évidence aussi immédiate, que le principe de contradiction, ce qui n'empêcheroit pas qu'il ne pût être démontré à la rigueur, comme une suite nécessaire et immédiate du principe de contradiction, comme on le verra dans la suite.

2. Non seulement l'Auteur prétend, que le principe de la raison suffisante n'est pas évident par lui même. (*p*. 344.) Il croit qu'on peut encore aller plus loin, et qu'on peut démontrer, que ce principe n'est pas susceptible d'une démonstration proprement dite. En effet, dit-il, „ démontrer une „ proposition, c'est dire la raison pourquoi on affirme l'at-„ tribut du sujet: Ainsi entreprendre de démontrer, c'est „ supposer que, pour que l'attribut puisse être affirmé du „ sujet, il faut qu'il y ait une raison suffisante de leur liai-„ son. Quiconque entreprend donc de démontrer le princi-„ pe de la raison suffisante, suppose d'avance la vérité de „ ce principe, et ne sauroit éviter par conséquent de com-„ mettre un cercle vicieux.

J'oserois dire, que ce raisonnement n'est pas parfaitement

concluant: reprenons-le par parties. „ Démontrer une pro-
„ position, c'est dire la raison pourquoi on affirme l'attribut
„ du sujet . . . Cela est vrai, ou pour s'exprimer d'une
autre manière, c'est trouver une idée moyenne, qui fasse
connoître la liaison de l'attribut et du sujet; je ne puis apercevoir immédiatement l'egalité de A et de B: si je trouve
un terme C, dont je connoisse intuitivement, ou par une
démonstration précédente, l'égalité avec A et de même avec
B; alors je pourrai affirmer démonstrativement l'égalité de
A et de B. „ Ainsi, ajoute l'Auteur, entreprendre de dé-
„ montrer, c'est supposer que, pour que l'attribut puisse
„ être affirmé du sujet, il faut qu'il y ait une raison suffi-
„ sante de leur liaison . . . . Il est vrai encore, que celui
qui entreprend de démontrer une proposition, suppose que
la proposition est démontrable, c'est-à-dire, qu'on peut trouver une idée moyenne qui fasse connoître la liaison du sujet et de l'attribut. Donc, conclut l'auteur, „ quiconque en-
„ treprend de démontrer le principe de la raison suffisante,
„ suppose d'avance la vérité de ce principe, et ne sauroit
„ éviter par conséquent, de commettre un cercle vicieux.

Le cercle vicieux consiste à supposer une chose, et à
donner la supposition pour preuve de ce qu'on suppose. Un
homme qui entreprend de démontrer, que la Diagonale et
le Coté du quarré sont incommensurables, suppose la vérité
de cette proposition, en ce sens qu'il juge qu'elle est démontrable, s'il se sert de cette supposition, comme d'un moyen
de démonstration; en disant par exemple, que la Diagonale
et le Coté sont incommensurables, parce qu'ils n'ont point
de mesure commune, et qu'ils n'ont point de mesure commune, parce qu'ils sont incommensurables, cet homme tombe dans un cercle vicieux; mais si en supposant la vérité de
cette proposition, il trouve des idées moyennes indépendantes de la supposition, et s'en sert pour la démontrer, on
ne sauroit l'accuser de commettre un cercle vicieux. Il en
est de même relativement au principe de la raison suffisante: quiconque entreprend de le démontrer, suppose sans doute qu'il est démonstrable. S'il se sert de la raison suffisante pour prouver le principe de la raison suffisante, son raisonnement sera un cercle vicieux. Mais si pour le prouver,
il trouve une idée moyenne indépendante du principe de la
raison suffisante, il ne tombe aucunement dans ce défaut.
Et pour le montrer plus clairement, suivons les idées mé-

mes de l'Auteur. Selon lui le principe de la raison suffisante n'est pas clair par lui-même, parce qu'il n'est pas évident par l'énoncé, que l'idée de l'existence renferme celle d'un suffisant *pourquoi*. Donc pour prouver le principe de la raison suffisante, il ne s'agit que de montrer, que l'idée de l'existence renferme celle d'un suffisant *pourquoi*. Celui qui entreprend de démontrer cette proposition, suppose que c'est une vérité démonstrable; si pour la démontrer il se sert du principe même de la raison suffisante, en disant par ex. que l'idée de l'existence doit renfermer celle d'un suffisant *pourquoi*, parce que rien ne peut exister sans une raison suffisante de son existence, alors il commettra un cercle vicieux; mais s'il trouve une idée moyenne, qui d'un coté convienne à l'existence, et renferme de l'autre l'idée d'un suffisant *pourquoi*, il pourra affirmer l'idée d'un suffisant *pourquoi* de celle de l'existence, sans crainte de tomber dans un cercle vicieux. On ne sauroit donc dire que le principe de la raison suffisante est indémontrable, par cette raison que quiconque entreprend de le démontrer, suppose d'avance la vérité de ce principe, et ne sauroit éviter par conséquent de commettre un cercle vicieux.

Toute la difficulté consiste donc à trouver cette idée moyenne, et c'est le cas de recourir au principe de contradiction, puisque les propositions les plus claires et les plus évidentes par elles mêmes, peuvent y être ramenées, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus.

Par ce moyen en établissant le principe de la raison suffisante, on réfutera l'hypothèse du hazard, c'est-à-dire d'un changement, ou d'une existence contingente sans cause: car c'est ainsi que l'Auteur définit le hazard (p. 347.). Il est vrai que l'Auteur ne soutient pas le hazard comme réellement existant; il n'affirme pas même absolument qu'il soit possible; mais il prétend qu'on ne peut rigoureusement en démontrer l'impossibilité. Nous croyons au contraire, que l'idée d'une existence sans raison suffisante, ou d'un changement qui n'a point de cause, renferme une véritable contradiction dans les termes, et qu'ainsi le principe de contradiction sert également à établir le principe de la raison suffisante, et à renverser par une liaison necessaire l'hypothèse du hazard. Nous n'employerons dans cette discussion que des notions empruntées de l'Auteur même, et qui en découlent évidemment.

1. Tout ce qui ne répugne pas au principe de contradiction, est possible, et peut par conséquent exister: cette définition est de l'auteur (p. 348.).

2. Cependant il n'est pas possible, que tous les possibles existent en même tems: il est possible que tous les hommes soient sains, il est possible que tous les hommes soient malades, il n'y a aucune contradiction ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux cas; ils sont donc intrinséquement possibles, néanmoins il n' est pas possible que les hommes soient tous en même tems sains, et tous en même tems malades. Que tous les hommes soient sains, que tous les hommes soient malades, il n'y a en cela aucune répugnance dans l'état de pure possibilité, et il y a une répugnance évidente dans l'état de l'existence simultanée. Qu'on remarque bien la différence de ces deux propositions: il est en même tems possible, et que tous les hommes soient sains, et que tous les hommes soient malades: mais il n' est pas possible que tous les hommes soient sains, et malades en même tems.

3. L'état d'existence ajoute donc à l'état de pure possibilité une sorte de détermination et de restriction, qui fait que deux ordres de choses qui sont incompatibles dans l'état de l'existence simultanée, n'ont aucune incompatibilité dans l'état de pure possibilité.

4. L'existence suppose nécessairement la possibilité, sans quoi une chose contradictoire pourroit exister, et le principe de contradiction seroit renversé: l'Auteur convient de ce principe (p. 349.).

5. Puisque l'existence suppose la possibilité, il s'ensuit que la possibilité est de sa nature antérieure à l'existence.

6. La possibilité n'entraine pas nécessairement l'existence, sans quoi tout le possible existeroit en même tems, contre l'art. 2.

7. Le possible peut également exister réellement, ou n'exister pas: ce sont les termes mêmes de l'Auteur. C'est-à-dire, que ce qui est simplement possible, est par soi-même indifférent à exister, ou à ne pas exister. On peut donc raisonner ainsi.

L'idée de l'existence, quelle que soit sa définition complette, emporte nécessairement l'idée d'une chose, ou réalité, et d'une détermination ajoutée à l'idée de la simple possibilité. Je dis l'idée d'une chose, ou d'une réalité; car ce

qui n'existoit pas, et qui commence d'exister, est certainement une certaine chose, une certaine réalité au-dessus de la simple possibilité. Je dis l'idée d'une détermination; car une chose, qui étant simplement possible, étoit indifférente à exister ou à ne pas exister, n'est plus indifférente à l'existence, ou à la non-existence dès le moment qu'elle commence d'exister. Or cette indifférence ne peut cesser que par la détermination à l'existence, plutôt qu'à la non-existence. Or cette détermination n'est pas attachée à la simple possibilité, sans quoi tout ce qui est possible, seroit déterminé à exister: elle n'est pas dans l'existence qui commence, puisque cette existence la suppose, et d'ailleurs il faudroit dire que ce qui n'existe pas, se détermine soi-même à exister, c'est-à-dire, que ce qui n'est rien, fait quelque chose. Donc entre la possibilité, et l'existence, il faut nécessairement reconnoître un principe déterminant, ajouté à la possibilité, et antérieur à l'existence, du moins par ordre de nature.

On peut démontrer la nécessité de ce principe déterminant par la méthode même de l'Auteur. Si l'existence pouvoit commencer sans ce principe déterminant, ce seroit parce que l'existence, comme il le dit, n'a besoin que de la possibilité intrinsèque. Or il est bien aisé de prouver, que la simple possibilité intrinsèque ne contient pas tout ce qui est requis pour l'existence actuelle.

Quelle que soit la nature de l'existence, il est certain que l'existence ajoute quelque chose à la possibilité intrinsèque: cette possibilité intrinsèque rend l'être simplement possible, l'existence lui donne une réalité actuelle, l'être existant n'est pas simplement un être possible, c'est un être possible, plus quelque chose. Dire donc que l'existence n'a besoin que de la simple possibilité, c'est dire que le *Plus* n'a besoin que du *Moins* pour être *Plus*.

Il paroit qu'il n'en faut pas davantage, pour établir la liaison du principe de la raison suffisante avec le principe de contradiction. En effet, suivant l'Auteur même, l'axiome, que le tout est plus grand que sa partie, se réduit au principe de contradiction, parce que cet axiome revient à cette proposition-ci, *le plus ne sauroit être le moins*. Par la même raison, le *moins* ne sauroit être, ni contenir le *plus*, ni donner le *plus*, ni suffire pour le *plus*,

Si l'Auteur prétendoit, que l'existence n'a besoin que de la possibilité intrinsèque, en ce sens que la possibilité n'in-

sue rien dans l'existence; mais que la possibilité étant supposée, la chose possible peut commencer à exister d'elle-même, ce seroit tomber dans une contradiction encore plus manifeste, ce seroit supposer, que ce qui n'est pas, peut se faire soi-même, et se faire de rien, ou ce qui revient au-même, que le rien peut faire quelque chose.

Pour mieux éclaircir cette pensée, supposons un corps doué d'inertie en repos: il est possible que ce corps persévère dans l'état du repos, et il est possible qu'il passe à l'état du mouvement. Il est donc indifférent au repos et au mouvement, soit par un effet de cette pure et simple possibilité, soit en vertu de son intertie. S'il persévère dans l'état du repos, c'est qu'il y est déjà déterminé par l'état précédent, dans lequel on l'a supposé: mais à chaque instant, il est indifférent à persévérer dans le repos, ou à prendre le mouvement.

Supposant donc ce corps en repos dans l'instant A, il paroît évident que, s'il ne survient aucune nouvelle détermination, il doit y persévérer dans l'instant suivant B: car dans cette hypothèse le corps se trouve dans l'instant B au même état où il étoit dans l'instant A. La détermination au repos dans lequel il se trouve placé dans l'instant A, ne peut être changée ni par la simple possibilité, ni par l'indifférence au repos et au mouvement qui est une suite de l'inertie. Si la possibilité, si l'indifférence pouvoient produire la détermination au mouvement, le moins produiroit le plus, le non-être produiroit l'être. Si tout ce qui étoit dans l'instant A se retrouve dans l'instant B, il faut que l'état du corps dans l'instant B soit encore le même que dans l'instant A, sans quoi ce qui est le même, ne seroit pas le même, l'égal ne seroit pas égal, le semblable seroit dissemblable. On peut donc établir comme une vérité certaine, que le corps qui étoit déterminé au repos dans l'instant A, y persévérera toujours en vertu de cette première détermination, à moins qu'il ne survienne une détermination au mouvement. Or cette détermination ne peut partir, ainsi qu'on vient de le dire, ni de la simple et pure possibilité, qui étant égale pour le repos et pour le mouvement, est également indéterminée à l'un et à l'autre; ni du corps même qui, par son inertie étant indifférent au repos et au mouvement, peut recevoir l'un et l'autre, sans jamais pouvoir produire, en vertu de sa qualité d'inertie, ni l'un ni l'autre. Cette détermination

ne vient pas non plus du mouvement qu'elle précede : cependant toute détermination suppose une cause déterminante ; il faudra donc nécessairement joindre à l'idée du corps en repos, l'idée d'un agent extérieur, ou d'une force interne, distinguée de l'inertie, pour concevoir cette détermination, sans laquelle le mouvement ne sauroit naître.

On peut aisément appliquer ce raisonnement à la possibilité, rélativement à l'existence, qui suppose nécessairement une détermination ajoutée à la simple possibilité. Sur quoi il faut encore faire la remarque suivante : l'existence suppose la possibilité, et par conséquent la possibilité est nécessairement conçue comme antérieure à l'existence. Il suit delà, que dans les choses, qui peuvent également être, ou n'être pas, la non-existence précede l'existence. Car pour la non-existence, il suffit qu'il n'y ait point encore de ces déterminations qui sont nécessaires, pour donner l'existence aux choses ; et comme la simple possibilité ne renferme point de détermination à l'existence, il s'ensuit, que la simple et pure possibilité, conçue indépendamment de tout autre principe determinant, est nécessairement suivie de la non-existence de la chose possible.

L'Auteur reconnoit, qu'en admettant la possibilité du hazard, il est également possible, que le hazard existe, ou n'existe pas. De plus, que dans la supposition du hazard, une chose pourroit exister dans un tems, cesser d'être dans le moment suivant, renaître le moment d'après, et ainsi à l'infini. Remarquez donc, que la possibilité du hazard entraîne cette étrange conséquence, qu'il peut également arriver, ou ne pas arriver, qu'une chose qui existe au moment présent, cesse d'être l'instant suivant, et renaisse le moment d'après. Si vous admettez la possibilité du hazard, vous êtes forcé de reconnoître une égale possibilité dans ces deux cas.

Cela étant, qu'on amène devant le Juge un homme accusé d'avoir volé une montre. Il est prouvé, que cette montre existoit dans une chambre, il est prouvé que personne n'est entrée dans cette chambre, hormis l'accusé : que la montre a disparu dans la chambre, dès le moment que cet homme en est sorti, et il est encore prouvé, qu'on a trouvé la montre dans sa poche : on demande, si dans ces circonstances le Juge peut contraindre cet homme à rendre la montre, et le punir pour le vol, suivant les loix ? La chose n'est

pas douteuse, à n'en juger que par les principes communs du bon sens; mais le cas seroit bien différent, pour un Juge imbu de l'hypothèse exposée par l'Auteur. L'accusé se justifieroit aisément, malgré tout ce qui dépose contre lui : vous ne sauriez me condamner, diroit-il, sans blesser l'équité, si il est douteux que j'aye volé la montre, ou que je ne l'aye pas volée; car la justice ne permet pas de condamner un homme, à moins que le délit qu'on lui impute, ne soit bien avéré. Or le cas est certainement douteux, malgré les indices qu'on allegue contre moi, si ces indices peuvent également avoir lieu, soit que j'aye volé, soit que je n'aye pas volé; or c'est ce que vous devez avouer, suivant vos principes. Il est vrai, que la montre existoit dans la chambre, il est vrai qu'elle a disparu après que j'en suis sorti, sans que personne y soit entrée, ni avant, ni après moi; il est vrai, qu'on a trouvé dans ma poche une montre, qu'on a reconnue pour être celle-là-même qui étoit dans la chambre; cet amas de circonstances seroit convaincant, dans l'hypothèse que rien n'arrive sans une raison suffisante; mais dans la supposition de la possibilité du hazard, s'il est possible que la montre ait disparu, pour avoir été enlevée, il l'est également qu'elle ait cessé d'être au moment que je suis sorti, et que l'instant d'après elle ait voulu renaître dans ma poche. La possibilité du hazard rend donc impossible la conviction du délit dont on m'accuse, et le délit étant nécessairement douteux, la justice s'oppose à la punition. Quant à la restitution de la montre, il n'est pas clair non plus qu'on puisse m'y obliger. Il faudroit d'abord décider, si la montre cessant d'exister, n'a pas cessé d'appartenir à celui qui en étoit le légitime propriétaire, et si le hazard l'ayant fait naître dans ma poche, elle ne doit pas m'appartenir, par droit de premier occupant: les loix de tous les peuples n'ont encore rien statué sur cet article, et le Magistrat ne doit être que l'organe de la loi dans ses jugemens.

C'est au lecteur à juger par soi-même de l'impression qu'une telle défense devroit faire sur l'esprit d'un Juge équitable, versé dans les loix, et éclairé des lumières de la Philosophie: si elle paroit plausible et recevable, on peut à juste titre se défier du principe de la raison suffisante, et supprimer tous les tribunaux de l'univers : mais si on en pense moins favorablement, il ne faut pas oublier, que le jugement qu'on en portera, doit retomber sur la supposition de la

possibilité du hazard, dont cette défense seroit une conséquence légitime et nécessaire.

L'Auteur avance encore une chose très extraordinaire; c'est qu'il n'y a pas de milieu entre le système du hazard, et celui du fatalisme le plus absolu: rapportons ses propres termes.

„ Il est évident (*pag.* 352.), ce me semble, parce „ que je viens de montrer, qu'on n'a le choix que de ces „ deux alternatives; ou de dire que tout ce qui existe, tout „ ce qui arrive, existe et arrive par une nécessité absolue, „ ou dire qu'une chose peut exister, qu'un changement peut „ arriver, sans qu'il y ait de raison suffisante de cette exi„ stence ou de ce changement. En un mot, il faut opter „ entre le fatalisme le plus absolu, et la possibilité du ha„ zard.

Voici maintenant la marche qui a conduit l'auteur (*p.*350.) à cette effrayante alternative. „ Si le principe de la raison „ suffisante étoit une suite nécessaire du principe de la con„ tradiction, toutes les propositions fondées sur le principe „ de la raison suffisante, seroient, ce semble, d'une néces„ sité absolue, comme le sont toutes les propositions de pu„ re mathématique: celles-ci sont d'une nécessité absolue, „ parce que la proposition contraire est impossible.

Je réponds, qu'en admettant le principe de la raison suffisante, comme une suite nécessaire du principe de contradiction, il s'ensuit seulement, que si une chose existe, ou qu'un changement arrive, il faut qu'il y ait une cause, ou une raison de cette existence, et de ce changement; mais cette nécessité n'est qu'une nécessité hypothétique, ou de supposition, et non une nécessité absolue, telle qu'on conçoit dans les propositions de pure mathématique. L'axiome qui dit, que le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble, est d'une nécessité absolue, parce qu'il y a contradiction, c'est-à-dire une impossibilité intrinsèque, qu'il ne le soit pas. La nécessité absolue a lieu dans les choses, dont le contraire est intrinséquement et métaphysiquement impossible, en sorte qu'il y auroit une contradiction à le supposer: ce qui arrive toutes les fois que l'idée du sujet renferme celle de l'attribut, comme dans l'axiome rapporté ci-dessus. Ainsi le caractère de la nécessité absolue consiste en ce, que l'idée de l'attribut est tellement liée à l'idée du sujet, qu'il importe contradiction, qu'elle ne le soit pas. Vo-

yons si ce caractère est également applicable aux propositions qui sont fondées sur le principe de la raison suffisante. Si je découvre dans le sable le vestige d'un pied d'homme, il faut de toute nécessité que quelqu'homme ait mis le pied dans ce sable. Il est clair, qu'on ne veut pas dire que cet homme ait été dans l'absolue nécessité de mettre son pied dans le sable. On ne veut pas dire, que l'idée de l'homme renferme nécessairement l'idée de la position d'un pied dans le sable, et qu'il y auroit contradiction à supposer qu'il ne l'y met pas. La nécessité ne tombe donc pas sur la position du pied en elle-même, mais sur la liaison qu'il y a entre cette position, et l'effet qu'elle a produit dans le sable. Si l'effet a été produit, il est de nécessité, que la cause ait existé: il ne suit pas delà, que l'existence, ou l'action de la cause en elle même soit absolument nécessaire, mais seulement, que s'il est vrai que cette cause a produit cet effet, il faut bien qu'elle ait existé, et qu'elle ait agi. Par conséquent de ce que le principe de la raison suffisante est une suite nécessaire du principe de contradiction, il s'ensuit une nécessité hypothétique dans les propositions fondées sur le principe de la raison suffisante, et nullement une nécessité absolue, telle qu'on la trouve dans les propositions de pure mathématique.

Suivons néanmoins les raisonnemens de l'Auteur. Il forme trois syllogismes, sur lesquels pourroit être fondée une proposition prouvée par le principe de la raison suffisante. Voici le 1. „ Il est impossible qu'une chose existe sans rai-„ son suffisante: Or A existeroit sans raison suffisante. Donc „ il est impossible que A existe.

En réduisant ce syllogisme à une forme rigoureuse, il revient à celui ci. L'existence de A sans raison suffisante est impossible: Or A est sans raison suffisante; Donc l'existence de A est impossible. Où l'on voit qu'il s'agit, non d'une impossibilité intrinsèque et absolue, mais d'une impossibilité hypothétique: c'est comme si en passant du métaphysique au physique, on disoit, la construction d'un bâtiment sans ouvriers est impossible: Il n'y a point d'ouvriers: Donc la construction du bâtiment est impossible. Cela ne voudroit pas dire que la construction d'un bâtiment fut impossible en elle-même, mais seulement par le défaut des moyens d'exécution. Ce syllogisme ne prouve donc rien en faveur du fatalisme, ou de la nécessité absolue.

Le 2. syllogisme est celui-ci. „ Il est impossible qu'une „ chose existe sans raison suffisante: or A existe: Donc il „ est impossible que la cause de A n' existe pas.

Même distinction. Si l'existence de A dépend de l'éxistence de B, en supposant l' existeuce de A, il est impossible que B n' existe pas; non que la non-existence de B répugne absolument, mais en vertu de la supposition d' une existence dépendante de celle de B; c' est donc une impossibilité non absolue, mais hypothétique, conformémeut à ce qui a été dit ci-dessus.

Resteroit à examiner, dit l'Auteur, si le 3. syllogisme seroit concluant. Le voici. „ La cause de A existe avec tou- „ tes les déterminations requises à produire A: donc il est „ impossible que A n' existe pas. Cet enthymême suppose- „ roit que, de ce qu' il est impossible qu' une chose existe „ sans raison suffisante, il est nécessaire que la raison suffi- „ sante existante, la chose existe. Or il me paroît que le „ raisonnement est bien concluant; car par l' hypothèse, il „ est impossible, que rien soit sans raison: or il seroit sans „ raison que A n' existat pas, dès que la raison de suffisan- „ te existence existe, autrement on ne sauroit la nommer „ suffisante, puisqu' il faudroit dire qu'il manque encore quel- „ que chose. Mais, dit l'Auteur, si le principe de la raison „ suffisante est une suite du principe de contradiction, ce ne „ sera que ce même principe déguisé sous d' autres termes, „ ou l' application de ce principe à des cas particuliers; „ comme l' axiome, que le tout est plus grand que sa par- „ tie, n' est que le principe de contradiction appliqué aux „ grandeurs, et revient à cette proposition-ci: le plus ne sau- „ roit être en même tems moins. Il faudroit donc, ajoute „ l' Auteur, que la proposition opposée à notre principe, fût „ contradictoire, c' est-à dire, qu' on pût prouver que, si „ une chose pouvoit exister sans raison, elle pourroit exi- „ ster et n' exister pas en même tems. (Voilà l état de la „ question très bien établi.) Or, continue-t-il, je ne vois „ rien dans l' idée de l' existence, ni dans celle du hazard, „ qui contienne cette assertion. Il est bien vrai, qu'une cho- „ se qui *n' existera que par hazard* (ce trait est remar- „ quable) *pourra cesser* d' exister dès l'instant suivant, „ renaître le moment d' aprés, et ainsi à l' infini; mais le „ hazard ne rendra pas nécessaire l' existence et la non-exi- „ stence simultanée; par conséquent l' idée d' une existence „ fortuite ne renferme point de contradiction manifeste.

L' Auteur définit ce qu'il entend par hazard, pour ôter toute équivoque. „ J'entends, dit-il, par hazard une exi-„ stence qui n'a point de cause, et par cause j'entends ce „ qui contient la raison suffisante d' une existence, ou d'un „ changement. Et, comme dans chaque changement il exi-„ ste quelque chose de nouveau, on peut, pour abréger, „ réduire toutes les raisons suffisantes, et par conséquent „ toutes les causes, à celles qui donnent l'existence.

Il ajoute que, quoique l'idée d'une existence fortuite ou arrivée par hazard, ne renferme point de contradiction manifeste, on ne sauroit conclure qu elle soit possible, parce qu'une idée peut être contradictoire, sans qu'on s'en aperçoive.

„ Mais à supposer, qu'effectivement elle ne renferme „ nulle contradiction, il en résultera que le hazard est pos-„ sible, appellant possible tout ce qui n'est pas opposé au „ principe de contradiction.

Il dit, que le principe de la raison suffisante étant mis à part, l existence n'a besoin que de la possibilité intrinsèque. D'où il suit que tout ce qui est possible absolument parlant, peut également exister, où n'exister pas.

Il dit, que, si la probabilité n'étoit un terme vuide de sens dans la supposition du hazard, on pourroit dire, que, si le hazard est possible, il y a précisément autant de probabilité qu'il existe réellement, qu'il y en a qu'il n'existe pas.

Sur ce qu'il semble qu'on pourroit objecter, que dans la supposition du hazard la simple possibilité absolue étant tout ce qui est requis à l'existence, tout ce qui est possible devroit exister par cela même qu'il est possible; il répond „ qu'il faut faire attention, que le système du hazard n'ad-„ met point de raison ni pour exister, ni pour ne pas exi-„ ster; qu'ainsi de ce que rien n'empêche qu'une chose „ existe, il n'est pas plus certain dans ce système qu'elle „ existera, qu'il ne l'est qu'elle n'existera pas.

Pour répondre à cette difficulté, il faut se rappeller, qu' il y a une distinction à faire, entre les agents nécessaires, et les agents libres, entre la nécessité métaphysique, et la nécessité physique. La nécessité métaphysique est fondée sur l'impossibilité de n'être pas, ou d'être autrement. Il est métaphysiquement nécessaire qu'un triangle existant ait les trois angles égaux à deux droits; c'est-a dire, qu'il est

métaphysiquement nécessaire , non qu'un triangle existe, mais que tout triangle existant ait les trois angles égaux à deux angles droits. Il n'y a pas de contradiction à supposer qu'un triangle n'existe pas; ainsi l'existence du triangle n'est pas nécessaire métaphysiquement ; mais il y auroit contradiction à supposer, qu'un triangle n'eût pas les trois angles égaux à deux droits. Cette égalité est d'une nécessité métaphysique dans le triangle, parce qu'il est impossible que le triangle soit autrement.

La nécessité métaphysique de l'existence actuelle ne peut se trouver que dans le seul être qui renferme toute la plénitude, toute la perfection de l'Etre, sans limitation, ni restriction. Car il y a une connexion immédiate et nécessairé entre l'idée de cet être, et l'idée de l existence; en sorte qu'on ne peut le concevoir comme possible, sans le concevoir comme existant; c'est ce que j'ai tâché d'établir dans les deux dissertations suivantes. Je ne m'arrêterai donc pas d'avantage sur une vérité si clairement démontrée, si non dans les deux dissertations que je viens de citer, du moins dans un grand nombre d'autres ouvrages, plus profonds et plus lumineux.

La nécessité physique est fondée, non sur l'impossibilité intrinsèque et absolue que la chose soit autrement, mais uniquement sur les loix, et l'ordre de la nature établi par le créateur; il est de nécessité physique, qu'une pierre, dont le centre de gravité n'est pas soutenu, s'approche du centre des graves.

C'est une suite des loix de la nature, mais il n'y auroit aucune contradiction à supposer le contraire. L'enchaînement des causes, et des effets naturels, n'est donc pas d'une nécessité absolue et intrinsèque. L'Auteur de la nature auroit pu établir d'autres loix, et avec les mêmes loix une différente disposition du système planétaire ; une simple variation dans les axes auroit amené une toute différente suite de phénomènes.

Reprenons maintenant l'enthymême de l'Auteur. „ La „ cause de A existe avec toutes les déterminations requises „ à produire A. Donc il est impossible que A n'existe pas „. En supposant que la cause de A soit un agent nécessaire, j'avoue que cette cause produira nécessairement son effet. Si on éleve le piston d'une pompe aspirante avec toutes les déterminations requises, il est impossible que l'eau ne mon

te pas dans le tuyau ; mais ce n'est qu'une impossibilité physique, qui ne s'oppose aucunement à la possibilité intrinsèque et absolue du contraire. On ne peut donc rien inférer de-là, en faveur de ce fatalisme absolu, que l'Auteur présente comme un écueil inévitable, aussitot qu'on s'éloigne du système du hazard. Cette conclusion ne pourroit avoir lieu, qu'après avoir anéanti toute influence du créateur sur son ouvrage. L'Auteur est sans doute bien éloigné d'une telle pensée.

L'enthymême de l'Auteur, et l'argument qui lui sert de preuve, sont encore moins concluants à l'égard des agens libres. Un agent libre est un être doué d'intelligence, et qui se détermine par son propre choix. On ne veut pas dire qu'il se détermine sans motif, sans raison ; l'homme, par une impression invincible, aime son bonheur, et tend à son bien être et à sa félicité ; il ne peut rien aimer, ni rien choisir par conséquent, qui n'ait l'apparence d'un bien, ou qui ne lui paroisse comme un moyen de félicité : s'il se présentoit à l'esprit un objet qui pût entiérement combler ce désir inné de la félicité, l'homme s'attacheroit nécessairement à cet objet ; il ne lui seroit pas possible de ne pas l'aimer, comme il ne lui est pas possible à présent de ne pas vouloir la félicité. Cet attachement ne seroit pas l'effet de la contrainte, mais de l'inclination invincible qui nous porte à nôtre bien ; cet amour quoique sans contrainte, ne laisseroit pas d'être nécessaire, et ne seroit pas libre de la liberté proprement dite, dont il est ici question. Mais quand il ne s'agit que d'un bien particulier, qui peut en quelque sorte contribuer au bien-être de l'homme, mais qui ne peut faire toute la félicité, un bien dont la jouissance n'absorbe pas l'intensité de l'amour du bien, tels que sont tous les biens qui se présentent à l'homme dans le cours de cette vie ; alors l'homme, en qualité d'être libre, a le pouvoir et la faculté de se déterminer par son propre choix à l'un ou à l'autre de ces biens.

Quand un objet de cette nature s'offre sous l'apparence du bien, l'être libre peut s'y porter et s'y attacher comme à un moyen de bien être, et il peut aussi suspendre sa détermination, parce qu'un tel objet ne pouvant donner tout le bien-être que l'homme désire, il lui reste la faculté de tourner ses regards aillenrs, et de délibérer sur le choix d'un autre objet qui pourroit lui convenir d'avantage.

On invite un homme à une partie de jeu, l'attrait du plaisir que l'on goûte en jouant, est un motif suffisant pour faire ensorte que l'homme veuille se déterminer à jouer. Mais ce motif ne l'entraîne pas invinciblement; l'attrait du plaisir qui l'invite au jeu, ne lui ôte pas le pouvoir de réfléchir, et par conséquent d'arrêter sa détermination pour prendre le parti qui peut mieux lui convenir.

Par conséquent le raisonnement de l'Auteur, „ que la „ raison suffisante existant, la chose doit exister, parce qu' „ il seroit sans raison que A n'existât pas dès que la raison „ de suffisante existence existe . . . Ce raisonnement, dis-je, est juste et concluant rélativement aux agents nécessaires, mais fautif rélativement aux agents libres. La différence vient de ce que dans les agents nécessaires, c'est la raison suffisante qui détermine l'opération, et qui produit l'effet; quand vous élevéz le piston d'une pompe, la pression de l'air détermine l'eau à s'y élever; il n'est donc pas possible dans ce cas, que, la cause existant avec toutes les déterminations requises, l'effet n'existe pas; mais dans les agents libres, ce n'est pas le motif qui produit par lui-même l'action de la volonté; il ne fait que l'exciter par l'attrait qu'il lui présente; et c'est l'agent qui doit se déterminer lui-même, en vertu du pouvoir et de l'activité inhérente à sa nature; et lors même qu'il est sur le point de se déterminer, le pouvoir qu'il a de réfléchir, lui offre toujours un moyen suffisant de suspendre et d'arrêter sa détermination.

Dans ce cas, le motif suffisant n'est donc pas nécessairement suivi de l'action; car le motif n'est pas la cause qui la produit, c'est l'agent libre qui doit la produire, et qui, étant excité par l'attrait du bien, peut ou seconder par sa détermination la pente qui l'y porte, ou suspendre son choix, pour mieux déliberer sur ce qui lui convient.

Soit donc que l'agent libre se porte à la partie de jeu qu'on lui propose, soit qu'il s'y refuse, il y a toujours un motif suffisant de détermination pour le pour, et pour le contre: s'il accepte la partie de jeu, l'attrait du plaisir est un motif suffisant; s'il la refuse, le pouvoir de réfléchir lui offre des motifs suffisans pour l'en détourner.

Il faudroit ainsi, que l'Auteur eût démontré la non-existence de la Liberté, pour rendre son raisonnement concluant; mais on ne craint pas de dire, que l'entreprise seroit ina-

tile; tout ce qu'on peut dire contre la liberté, a dejà été dit, et amplement réfuté. Ce sont des raisonnements à la Berkeley, bons pour embarasser les ignorans, et amuser les discoureurs, mais qui ne peuvent ni convaincre un savant, ni persuader un homme de bon sens. Le sentiment de la liberté, ce sentiment si décidé, que „ des êtres réellement libres, comme dit M. d'Alembert, n'auroient pas un sentiment plus vif de leur liberté, que nous l'avons de la notre; ce sentiment intime suffit seul pour assurer la liberté, contre les sophismes les plus captieux. On nous prouvera que nous ne sommes pas libres, quand on pourra nous prouver que nous ne sentons pas de la douleur, quand nous la sentons effectivement.

„ Supposons maintenant, dit l'Auteur, une suite de „ causes, et d'effets respectifs A B C D E F. Or F existe, c'est un fait: donc il est impossible que E n'ait pas „ existé. On conclura de même, qu'il est impossible que D „ C B A n'aient existé. Si maintenant A a existé nécessai- „ rement de toute éternité, B C D E F ne sauroient être, „ ce me semble, des êtres contingents, si par êtres contin- „ gents on entend ce qui auroit pu ne pas exister; à moins „ qu'on ne dise que les déterminations de la cause A qui con- „ tiennent la raison suffisante de l'existence de B, ne fus- „ sent contingentes; mais ces déterminations, ou elles ont „ subsisté de tout tems en A et lui sont essentielles, et par „ conséquent aussi nécessaires que A lui-même; ou si elle „ n'ont pas toujours été en lui, elles supposent une cause „ M hors de A qui les ait produites, d'où il résultera une „ infinité de causes premières, indépendantes les unes des „ autres, ou il faudra s'arrêter enfin à une seule, et par „ conséquent tous les effets seront d'une nécessité absolue „ et géométrique.

Ce raisonnement n'aura de force, qu'autant que vous ferez remonter cette suite de causes et d'effets respectifs à une première cause aveugle et nécessaire. Une telle cause devroit produire nécessairement tous les effets qui s'ensuivent, à moins que ses déterminations ne fussent contingentes; et si elles l'étoient, il faudroit une autre cause M hors de la première A, pour produire ces déterminations, ce qui ameneroit une infinité de causes premières.

Mais l'argument tombera de lui même, si au lieu de cette cause première aveugle et nécessaire, vous substituez la

première cause, telle qu'elle est réellement, c'est-à-dire, l'intelligence souveraine, qui a crée librement l'univers, et qui lui a prescrit librement les loix qu'elle a voulu. Il sera donc bien vrai de dire que puisqu' on observe dans l' univers une suite de causes et d'effets respectifs, il faut nécessairement qu' il existe une première cause; mais de ce que cette première cause existe nécessairement, il ne s' ensuivra nullements que les effets qu' elle a produits, aient une existence nécessaire, puisqu une cause souverainement libre n'agit pas nécessairement, et quoique la souveraine intelligence ait été parfaitement libre à créer, ou à ne pas créer, il ne s'ensuit pas non plus qu'elle ait dû emprunter du dehors la détermition par laquelle il lui a plu de créer. Une cause aveugle et nécessaire, qui n'auroit pas d' elle-même les déterminations requises pour l' action, ne pourroit se les donner à elle-même, et il faudroit une cause étrangère pour les lui donner; mais la souveraine intelligence trouve en elle-même la raison de son choix, soit qu' elle se détermine à créer, ou à ne pas créer.

Il faut ici remarquer soigneusement, que tous les raisonnemens, par lesquels l'Auteur a prétendu prouver qu'en rejettant le hazard, il faut en venir à un fatalisme absolu, roulent sur cette supposition, qu on ne peut exclure le hazard sans admettre une première cause aveugle, et nécessaire dans ses opérations, comme s' il n' y avoit aucun milieu entre ces deux extrêmes. Ces argumens ne prouvent donc rien eux-mêmes, puisqu' ils portent sur une supposition fausse, et que l'Auteur n'a nullement prouvée. Ils ne prouvent rien contre l'existence d' une cause première, souverainement libre et intelligente, puisque n' étant fondés que sur la supposition d'une première cause aveugle et nécessaire, l'argument suppose ce qui est en question, savoir que la cause première n'est pas libre et intelligente. Envain donc un esprit mal tourné voudroit se prévaloir des arguments de l'Auteur, pour opposer le fatalisme à une vérité aussi constante, que l'est l' existence de l' Etre suprême, souverainement sage, souverainement libre, souverainement puissant. Vous ne prouvez le fatalisme, lui diroit-on, qu' en supposant une première cause aveugle et nécessaire, c'est-à-dire, en supposant la non-estistence d' une cause première, libre, et intelligente.

L'argument reviendroit donc à ceci: la premiere cause

n'est pas libre et intelligente, parce que le fatalisme existe, et le fatalisme existe, parce que la première cause n'est pas libre et intelligente, mais aveugle et nécessaire.

L'Auteur (*pag.* 344.) parle incidemment, dans son Mémoire, d'un ouvrage destiné à prouver l'existence du hazard, et dont il ne nomme pas l'Auteur. Je n'ai pas vu cet ouvrage; mais je présume que c'est le même, qui est cité et réfuté dans un nouveau Dictionnaire philosophique. Il y est parlé d'un Ecrivain qui a entrepris de démontrer par le calcul des probabilités, que le monde pourroit bien être l'ouvrage du hazard, c'est-à-dire, l'effet du concours fortuit des atômes. On en rapporte un long passage que je vais transcrire, et sur lequel je ferai quelques réflexions.

„ Je prends, dit-il, deux caractères d'imprimerie A R;
„ je les mets dans une boite, je les ballote quelque tems,
„ je les laisse couler par une petite fente, qui n'en peut
„ admettre qu'un à la fois. Ils ne peuvent passer, que de
„ l'une de ces deux manières, AR ou RA; car ces lettres
„ n'ont que deux combinaisons différentes. Je puis parier
„ sans désavantage un contre un, que le hazard me fera
„ rencontrer la sillabe AR qui est la première de l'Enéide;
„ mais si je veux me procurer une très-grande probabilité
„ d'obtenir la syllabe AR par un jet fortuit, je n'ai qu'a
„ demander, que la tentative soit répétée un million de fois:
„ je pourrai gager que le hazard me donnera, pour le moins
„ une fois, la syllabe AR. Il n'est pas absolument impossi-
„ ble, mais ce seroit grande merveille, que la syllabe RA
„ revint un million de fois tout de suite.

„ Prenons maintenant les quatre lettres du premier mot
„ de l'Enéide ARMA. Ces quatre lettres ont 24 combinai-
„ sons différentes; agitons-les dans la boite, laissons-les tom-
„ ber l'une après l'autre par la fente; il y a 23 à parier
„ contre 1, que je n'obtiendrai point la combinaison AR-
„ MA, puisqu'il y a 23 combinaisons différentes; mais en
„ 23 reprises, le pari devient égal, et si l'on m'accorde un
„ million de fois 23 reprises, je puis obtenir du hazard,
„ au moins une fois, la combinaison ARMA.

L'Auteur fait le même raisonnement sur les 12 lettres ARMA VIRUMQUE, et ensuite sur toutes les lettres qui composent le premier vers, et il conclut. „ Si donc il y

„ avoit une infinité de roues d'où sortissent perpétuellement „ des caractères d imprimerie, ou bien une seule, d'où il „ en sortit de toute éternité, il y auroit une probabilité infinie, c est à-dire une certitude, que le hazard en auroit „ fait sortir l Enéide. Dira t-on que ce n'est là qu'une supposition gratuite qui n'a point de réalité? J'en conviens; „ mais à quoi tien-t-il, qu'elle ne soit réelle? Est-ce à l'incapacite du hazard? Il est démontré que non; et c'est le „ point dont il s'agit. Vous doutez avec raison, que le hazard rencontrat assez juste pour faire un seul vers, s'il „ s'agit d'un seul coup; mais s'il s'agit d'une infinité de „ coups, vous avez grand tort. Or on vous parle d'une infinité, et même d'une infinité d'infinités de coups qui se „ répètent, depuis toute l'éternité, dans l'immensité. „ Il est donc impossible, que tôt ou tard, l'Enéide ne „ paroisse?

Je ne rapporterai pas la réfutation de l'Auteur du Dictionnaire. La vérité offre souvent différentes voies pour combattre les mêmes erreurs. Je m'attacherai principalement aux suppositions sur lesquelles l'Auteur fonde ses calculs, et je tâcherai de faire voir qu'elles contredisent ouvertement l'hypothèse du hazard; ou pour mieux dire, que l'hypothèse du hazard renverse entièrement les suppositions, et les calculs, par lesquels l'Auteur prétend l'établir.

Je prie le Lecteur de se remettre sous les yeux le texte qu'il vient de lire. D'abord l'Auteur suppose une boite dans laquelle sont enfermés les deux caractères A et R, et qu'on les fait couler, après les avoir ballotés, par une fente qui n'en peut contenir qu'un à la fois. Dans cette hypothèse, il ne peut y avoir que deux combinaisons AR et RA, et par conséquent on peut parier un contre un, en faveur de l'une, ou de l'autre de ces deux combinaisons. Jusqu'ici le raisonnement est en règle; mais si au lieu d'une fente la boite en avoit une vingtaine en différentes directions, n'y auroit il qu'un contre un à parier, qu'en ballotant les deux caractères, ils prendroient la même direction, et viendroient tomber, par la même fente, l'un à côté de l'autre, et former une syllabe lisible AR ou RA? Or le jeu du hazard ne se passe pas dans une boite à une ou vingt fentes, mais dans l'immensité de l'espace. Dans l'hypothèse du hazard, et par une suite nécessaire de cette hypothèse, deux caractères, ou, si l'on veut, deux éléments quel-

conques peuvent exister indifféremment, dans tous les points de l'espace. En supposant un de ces éléments à la place qu' occupe le centre du Soleil, le hazard pourra placer l' autre à la distance de Mercure, et dans tous les points de l' orbite de Mercure; à la distance de Saturne et dans tous les points de l' orbite de Saturne, il pourra le placer dans tous les points intermédiaires, et dans cette infinité de points qui s' étendent au-delà, dans l'immensité de l'espace. C'est ainsi, que dans un espace infini, deux éléments, ou caractères subordonnés au hazard, peuvent prendre une infinité de positions, toutes également possibles, contre la position unique où ils se trouveroient rangés dans la situation AR. Il y aura donc à chaque coup l' infini à parier contre un, c' est-à-dire une probabilité infinie, ou une entière certitude, suivant les principes mêmes de l' Auteur, que le hazard n' amenera pas la syllabe AR, et ce ne sera qu' à la suite d' une infinité de coups, répétés pendant toute l' éternité, que le pari pourra devenir égal.

Il est donc clair, que la supposition de deux seuls éléments, ou caractères assujettis à couler par une fente, l'un immédiatement après l' autre, répugne à l' hypothèse du hazard, puisqu' en vertu du hazard, ces deux éléments peuvent parcourir indifféremment tous les points de l' espace, et s'éloigner, ou se rapprocher d' une infinité de façons, avant que de rencontrer la position qui les placeroit l' un à coté de l' autre, dans un ordre donné. L' Auteur commence à restraindre le hazard, contre la nature du hazard, en assujetissant ses caractères à couler d' une maniere déterminée, pour s' arranger, et il trouve que le hazard donnera l' une des deux combinaisons AR, ou RA. Mais le hazard ne souffre point ces entraves, et si l' Auteur veut raisonner conséquemment à l'hypothèse qu' il veut etablir, il faut qu'il prenne le hazard tel qu' il doit être, en vertu de cette même hypothèse. Or le hazard pouvant indifféremment placer les deux éléments, dont il s' agit, dans tous les points de l'espace infini, et chaque nouvelle position répondant à un instant de la durée, ce ne seroit que d' après une suite infinie de combinaisons, toutes également possibles, qu'on pourroit parier à égalité pour l' une ou pour l' autre des deux combinaisons données.

Maintenant qu' on ajoute un troisième élément aux deux premiers. Nous avons vu, que dans l' infinité de l' espace,

ces deux premiers éléments peuvent prendre successivement une infinité de positions différentes ; et comme chacune de ces positions successives répondroit à un instant de la durée, il est évident que la suite infinie de ces positions respectives, toutes également possibles, suffiroit pour remplir la durée de l'éternité, qui est écoulée jusqu' à nous.

Supposons donc, que dans un instant quelconque de la durée, les deux premiers élement soient dans une situation donnée, le troisième élément qui survient, pourra former avec ces deux élèments ainsi placés, une infinité de nouveaux arrangemens, en parcourant successivement les différents points de l' espace. Il y a donc une infinité de combinaisons possibles du troisième élément, pour chaque position des deux premiers ; et comme il y a une infinite de positions possibles pour les deux premiers, il s' en uit que les combinaisons possibles du troisième élément, avec les deux premiers, sont infiniment infinies. Et pour m' expliquer plus clairement, plaçons les deux premiers éléments à une certaine distance l' un de l' autre, et considérons-les comme les extrémités d' une ligne imaginaire, qui serve de base à un triangle ; à mesure que l' un de ces points s' éloignera de l' autre dans la même direction, chaque nouvelle position donnera une base plus grande. Fixons-les pour un moment dans une position donnée, et plaçons le troisième élément de manière à former la pointe du triangle, dont les deux premiers déterminent la base ; ce troisième élément, en s' éloignant à l' infini, formera une infinité de triangles différens sur cette même base ; il y aura donc une infinité de triangles possibles pour chaque base, et comme les deux premiers éléments, par leur éloignement respectif, peuvent fournir une infinité de bases, si chaque base peut porter une infinité de triangles, il s' ensuit qu' au moyen de ces trois éléments, il y aura une infinité d' infinité de triangles à former dans l' espace ; et chacun de ces triangles sera également possible.

Comparons à présent la formation successive de ces bases, et de ces triangles avec la succession de la durée. Il est clair que le troisième élément ne peut passer d'un point à l' autre, que dans un instant de la durée ; et comme il y a une infinité de points à passer, le passage ou déplacement successif occupera tous les instans de la durée infinie. Ainsi la suite infinie des triangles, que le troisième élément peut former sur une seule base par une suite de déplacements successifs, suffit pour épuiser toute l' éternité qui s' est écoulée

jusqu' à nous. Par conséquent, tous les autres changements de bases, et toutes les autres suites infinies de triangles, qui pourroient se former sur chaque nouvelle base, seront exclus par l' impossibilité de coexister avec la suite de ces premiers triangles, dont la formation successive doit nécessairement remplir tous les instants de la durée.

Il n'y a donc que deux partis à opter: ou le hazard fera éclorre toute la suite des triangles, que le troisième élément peut former avec les deux premiers sur une base donnée, et alors il devra fixer ces deux éléments dans la même place, pendant toute l'éternité, puisqu'il ne faut pas moins que toute l'éternité pour la formation de ces triangles, par le déplacement successif du troisième élément dans l'infinité de l'espace: ou bien le hazard continuera de déplacer les deux premiers éléments, et dès lors les deux premiers éléments n' ayant qu'un tems fini à rester dans la même place, il sera impossible de former une suite infinie de triangles rélatifs à cette position. Ce qui fait voir manifestement, que pour donner l'existence à toutes les combinaisons possibles de trois seuls éléments, il faudroit qu'a chaque instant fini de la durée éternelle qui s'est écoulée jusqu'à nous, on inserât une autre durée éternelle, pour amener tous ces triangles possibles, que le troisième élément peut former avec les deux premiers à chaque position donnée.

Qu' on ne dise pas qu' il n' y a aucun inconvénient à supposer des infinités d' éternités, puisque chaque instant de la durée est divisible à l'infini, et que la Géométrie adopte différents ordres d' infinis. Ce seroit ici le lieu de rapporter ce que d' excellens Géomètres ont prononcé de ces différents ordres d'infinis: que ce ne sont que des expressions abrégées pour la facilité du calcul, mais dont l'exacte Géométrie ne reconnoît point la réalité. Je pourrois d'après ces grands Maîtres, renverser l' édifice de l' Auteur sans aucun effort de ma part, en le faisant tomber sous les coups que la Géométrie lui a porté d'avance. Mais sans entrer dans le ténébreux labyrinthe de ces différents ordres d'infinis, une simple remarque suffira pour montrer évidemment qu'ils ne peuvent être ici d'aucun usage, quand même on en reconnoîtroit ailleurs la réalité.

Il suffit de remarquer, que les instans que le troisième élément employe à parcourir les différents points de l'espace, sont du même genre et du même ordre que les instants que

les deux premiers employent, pour prendre différentes positions par leur éloignement respectif.

Ce n'est donc pas par des portions infiniment petites de l'instant employé par les deux premiers éléments pour prendre une position donnée, que le troisième élément pourra former, en s'en éloignant, successivement la suite des combinaisons possibles rélatives à une telle position, mais en employant pour chaque combinaison, un instant du même ordre que celui que les deux premiers ont employé pour prendre cette position. Cela étant, en supposant que les deux premiers éléments prennent successivement toutes les positions, que le hazard est capable de leur donner, chacune de ces positions occupera certainement un instant de la durée, et si l'on veut que le troisième se combine successivement avec les deux premiers de toutes les façons possibles, rélativement à leur position dans un instant donné, il faudra que, pendant la durée de cet instant, le troisième élément parcoure une infinité de points, qu'il ne peut parcourir que par une suite d'instans successifs du même ordre, que les instans employés par les deux premiers, a passer d'une situation à l'autre. Il faudra donc que l'instant de ce passage soit marqué par une infinité de combinaisons successives, qui exigent une suite infinie d'instans du même genre, c'est-à-dire, que la durée d'un instant soit égale à la durée d'une infinité d'instans du même ordre, ce qui répugne visiblement.

On voit ainsi que, comme deux seuls éléments peuvent fournir une infinité de combinaisons dans l'espace infini, un troisième élément peut aussi fournir une infinité de combinaisons pour chaque situation des deux premiers; et comme la suite infinie des situations successivement possibles des deux premiers exige une durée infinie, le hazard ne peut faire naître les combinaisons infinies qui répondent a chaque position, sans faire répondre une durée infinie à chaque instant de la durée: ce qui implique contradiction.

A prendre donc deux seuls caractères dans l'espace infini, il y a pour chaque coup l'infini à parier contre un, que le hazard n'amenera pas la syllabe AR, et ce ne sera qu'aprés l'écoulement d'une durée infinie, c'est-à-dire de toute l'éternité, que le pari pourra devenir égal.

Et comme un troisième caractère peut former une suite infinie de nouvelles combinaisons pour chaque position des deux premiers, il en résulte une infinité d'infinités de com-

binaisons possibles, et ainsi après l'écoulement même d'une durée infinie, il y auroit encore l'infini ou une infinité d'infinis contre un à parier, que le hazard n'ameneta pas la combinaison ARM.

En ajoutant un quatrième élément, la probabilité contre la combinaison ARMA, par ex;seroit infiniment infinie d'un ordre encore supérieur, et ainsi de suite.

„ La probabilité, dit encore l'Auteur, que le hazard ne „ fera point sortir ces lettres, selon l'ordre qu'elles ont dans „ l'Enéide, est immense; mais enfin c'est un nombre fini. „ Si l'on fait cent mille millions de fois la tentative, le prodige ne seroit point alors, que le hazard rencontrât l'Enéide, le prodige seroit qu'il ne la rencontrât pas.

Oui, pourroit-on dire à l'Auteur, le nombre est fini, en resserrant le jeu du hazard dans une boite, et en assujetissant les caractères à ne se combiner que par un passage étroit, et dans un espace borné. Mais une telle supposition contredit ouvertement l'hypothése du hazard, telle que vous l'établissez vous meme. Le hazard pouvant disperser vos caractères dans un espace infini, il y a l'infini contre un à parier que, de cent mille caractères, il n'en renfermera pas deux dans votre boite. Laissez donc agir le hazard comme il doit agir, suivant votre hypothèse; qu'il étende son activité dans toute l'immensité de l'espace, et vous trouverez qu'à prendre deux seuls caractères, il y aura pour chaque coup l'infini à parier contre un, que le hazard n'amenera pas la position AR, et que ce ne sera qu'après une infinité de jets répétés, pendant toute l'éternité, que le pari pourra devenir égal: que trois caractères pouvant former, dans l'espace infini, une infinité de suites infinies de différentes positions, il y aura pour chaque coup un infini à parier contre un, que le hazard n'amenera pas ARM, et qu'après une infinité de jets successifs, il y aura encore l'infini à parier contre cette combinaison; c'est-à-dire, suivant vos expressions, une probabilité infinie, ou une certitude entière, qu'à prendre quatre caractères, la probabilité contre la combinaison ARMA sera infiniment infinie, et que cette combinaison ne se trouvera pas dans une infinité de jets de ces quatre caractères, répétés pendant toute l'éternité, dans l'espace infini. Qu'on juge après cela de toute l'Enéide! Qu'on juge de la structure d'un animal, de la formation de l'univers, et de tout ce qu'il renferme!

DELLA ORIGINE

DEL SENSO MORALE,

O SIA

DIMOSTRAZIONE,

Che vi ha nell' uomo un naturale Criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell' ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello nasce dalla facoltà, che ha l'uomo di conoscer il vero.

PREFAZIONE.

In *questa Dissertazione io spero di ottenere un qualche benigno compatimento da quelli, che avendo letto ciò che fu dagli altri scritto sulle materie in essa contenute, e molto avendovi meditato sopra, sapranno certamente quanta sia la difficoltà di distinguere, e fissare le dilicate nozioni dell' ordine, del bello, dell' onesto, le quali vivamente risplendono nell' appresentarsi allo spirito, e sembrano fuggire, e come smarrirsi, quando l'intelletto cerca di penetrarle a fondo: Questi saranno in caso di giudicare di quel poco di lume, che posso io avere aggiunto ad un soggetto sì oscuro, ed avviluppato agli occhi de' Filosofi. Avrei potuto colle amplificazioni, e cogli esempli render forse questa lettura se non gradevole, almeno sopportabile al comune de' Leggitori; ma questo avrebbe dispiaciuto a quelli, a' quali mi preme più, e desidero maggiormente di piacere; e quelli sono, che non isdegnano le nozioni astratte, anzi tanto più le amano, quanto che in quelle solo si fondano le proposizioni universali, ed immutabilmente vere, nelle quali connettendosi molti particolari si formano le arti, e le scienze, e solo vogliono, che siano coteste nozioni esattamente determinate, perchè l' intelletto possa chiaramente scorgere le relazioni, che ne risultano, e le applicazioni, che se ne possono fare a' casi particolari. A questo fare ho unicamente atteso nello stendere la presente Dissertazione: questa è la idea, che ho seguitata nel mio lavoro. Conosco quanto sia, non dico lontano ancora dalla perfezione, ma difettoso, e mancante di ciò, che richiederebbesi ad un semplice formato disegno, e proporzionato. Con tutto ciò sarò più che contento, se gl' intelligenti, voglio dire i Filosofi, il riguarderanno come un abbozzo, i cui primi lineamenti sieno capaci di ricevere da una mano più perita nuovi tratti, che il facciano risaltare in una giusta forma, e possano indi comparire in buona luce, e vestirsi de' colori convenienti alla natura, e varietà del soggetto.*

DIMOSTRAZIONE.

Ho parlato più volte nel mio *Discorso Preliminare* (1) alla Introduzione allo studio della Religione di quel senso morale, che la sperimentale osservazion dimostra esser connaturale all' uomo, per cui si vede, che tutti generalmente gli uomini riconoscono una intrinseca differenza tra certe azioni, che chiamansi giuste ed oneste, come il serbare la fede, ed altre; che diconsi ingiuste e disoneste, come il tradimento: E portati sono ad approvare le prime, ed a biasimare le altre; dalla quale approvazione nasce, che gli uomini si fanno benevoli a quelli, che operano giustamente ed onestamente, e detestano gl' ingiusti e perfidi; ed anche ciascuno è naturalmente inclinato a seguir nelle sue azioni l' ordine della giustizia, e seguendolo se ne compiace, e quando se ne diparte per secondare una qualsivoglia passione, accusa però se stesso, e sente un interno rimordimento. Ciascuno può per la sua propria esperienza far fede a se stesso, che tale è appunto la natura dell' uomo. Niente hanno gl' increduli tralasciato, per oscurare, e screditare questa esperienza, su cui si fonda il senso morale, da cui vantaggiosissime conseguenze si deducono in favor della Religione. Ed in ciò fare troppo più felicemente, che bisogno non sarebbe stato, è riuscito loro d' ingannare molti, per questa cagion massimamente, che molti di questo senso morale non hanno che una oscura e confusa nozione, e sebbene il sentano in loro stessi, non sanno però distinguere cosa sia, nè da che proceda; onde ingannati per gli sofismi degl' increduli si lasciano persuadere, che questo senso non dalla natura, ma dall' educazione, e dalla consuetudine sia in loro provenuto. Ho creduto pertanto, che gioverebbe il dare a conoscere il più distintamente, che per me si potesse, quale sia questo senso morale. Perilchè fare io reputo, che il metodo più conveniente sia di mostrarne l'origine, e la derivazione da' principj esistenti nell' uomo. Imperocchè la nozione, che indi se ne ritrarrà, sarà una definizione reale, che farà insieme conoscere in virtù de' principj, che lo determinano, l' esistenza, e la natura di questo senso morale, o sia *di un naturale Criterio di approvazione, che indipendentemente dalla con-*

(1) Questo discorso, che serve di prefazione all'accennata Opera, importantissimo all'oggetto di ben disporre lo spirito allo studio della Religione, per serbare l'ordine divisato nell'avviso premesso al primo Tomo, sarà riportato nella Classe delle Opere riguardanti lo studio della Religione così Naturale, come Rivelata.

siderazione del proprio utile determina il giudizio, o dettame pratico, in virtù di certe conosciute leggi di convenienza, di cui l' uomo si compiace per natura.

Mi prendo dunque a dichiarare, siccome il senso morale dee naturalmente procedere dalla facoltà, che ha l' uomo di conoscere il vero, e per cui conosciutolo, lo afferma, e nell' affermazione si acqueta, e da un' altra facoltà, che da questa procede, e l' è congiunta, per cui apprende l' ordine, ed il bello, e ravvisatolo, lo approva, e nell' approvazione si compiace. Proccurerò di mostrare, che l' ordine, ed il bello è una necessaria conseguenza del vero: talchè non può un Ente pensante esser capace di conoscere il vero, che non sia insieme capace di conoscere l' ordine originato, e determinato dal vero. Il che già conobbe Cicerone, il quale avendo osservato nel primo degli uffici cap. 4. esser propria della natura dell' uomo l' investigazione del vero, soggiugne come cosa consentanea: *Nec vero illa parva vis naturae est, rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae adspectu sentiuntur; nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit.* Per dimostrare ordinatamente queste cose, mi sarà d' uopo cominciare l'investigazione dalle prime nozioni, e dichiarare quanto fia di mestiero, come si vanno l' une dall' altre sviluppando. Nè lascerò di dedurne, ove occorrerà, a guisa di corollarj alcune prove delle verità fondamentali della Religione. E tutto ciò in tre distinti capi, o §. sarà con geometrico ordine compreso. Nel §. I. parlerò delle Nozioni destate per la riflessione, che fa l' animo sulle sue operazioni. Nel §. II. della facoltà di conoscere il vero, e del progresso del vero alla nozione dell' ordine, e del bello. Nel §. III. del senso morale, e dell' immutabile forma dell' onestà. (1)

X 2

(1) Da questa esposizione, e da tutto il tenore della Dissertazione potrà di leggieri apparire quanto insussistente sia la strana ingannevole intelligenza, con cui impresero alquanti moderni depravare la comune figurata nozione del senso morale, con volerne fare un sesto senso propriamente detto, affisso ad un particolare organo corporeo, e che sia come il principio determinante della moralità delle azioni umane; laddove con tale voce non altro deesi intendere, fuorchè quel sentimento di approvazione, e disapprovazione, che naturalmente si desta, e spezialmente negli animi ben disposti per la morale intrinseca differenza, che apprendono tra il giusto, e l'ingiusto, l' onesto, ed il turpe.

LEMMA.

Per quel senso, per cui è l' uomo consapevole a se medesimo delle sue percezioni, ha egli la facoltà di distinguere e le idee, e le sue sensazioni, di compararle, e comparandole discoprirne le relazioni, e queste relazioni comparando discoprire non solo le relazioni, ma ancora le proporzioni delle cose, oppure proporzionatamente ordinarle.

Questa è verità d' esperienza.

§. I.

Nozioni destate per la riflessione, che fa l'animo sulle sue operazioni.

Per quel senso, per cui è l'uomo consapevole a se stesso de' suoi pensieri, venendo a riflettere su le operazioni sopra descritte, e sugli oggetti di esse acquista molte idee astratte, cioè l' idea dell' unità, e della distinzione, o pluralità, l' idea dell identità, e diversità, della somiglianza, e dissomiglianza, del più, e del meno: idee, che esprimono i sommi generi delle relazioni delle cose tra di loro, e finalmente l' idea del bene, e del male, destate immediatamente dalle sensazioni grate, e moleste, e trasportata indi agli oggetti capaci di produrle in noi.

Idea dell' unità e della pluralità.

1. L' uomo, provando la sensazione del colore, e del suono o insieme, o successivamente, e' non può a meno di non distinguerle, e nel discernere pertanto, ch' egli fa, che il colore non è il suono, si comprende in questo discernimento l'idea dell'unità, e della distinzione, o pluralità. Imperocchè se il colore è, ed il suono è, eppure il colore non è il suono, dunque altro è il colore, ed altro il suono, epperò sono più. Ed in quanto il colore si contrappone al suono e 'l suono al colore, il colore è ciò, ch' egli è, cioè riguardato verso di se non è altro, e altro. Egli dunque appresenta l' idea dell' unità, per cui si ravvisa *indiviso in se, e diviso da qualunque altra cosa*.

Idea dell'identità e della diversità.

2. L' idea dell' identità, e della diversità. L' identità si comprende nell' idea dell' unità. Ma l' idea della diversità aggiugne qualche cosa all' idea della distinzione, o pluralità. Se un uomo guarda un oggetto bianco, ed ha percezione della

sua bianchezza, e si chiami questa percezione A: indi chiuda l' occhio e di lì a poco il riapra, e veda ancora quell' oggetto bianco, e si chiami questa percezione a, per quel senso, per cui è l'uomo a se stesso consapevole delle sue affezioni, sentirà, ch' egli è affetto dalla percezione a non altramente, che il fu prima dalla percezione A, e però sentirà, che la percezione a è replicazione della percezione A, onde in questo scorgerà distinzione, e pluralità, ma non diversità. Che se riflette alla percezione, onde fu affetto, mentre avea gli occhi chiusi, oppure a quella, che avrà, se riaprendoli vanno a ferire su di un oggetto nero, scorgerà, siccome dalla percezione del nero, e delle tenebre egli è affetto altramente, che il fu per le percezioni A ed a. E da questo nascerà l idea non solo della distinzione, ma ancora della diversità.

Il nome d identità si suole prendere in due significati differenti, talvolta in quanto si oppone alla distinzione, e questa è propria e rigorosa identità, talvolta in quanto solo si contrappone alla diversità.

3. Avendo l'animo cavate l'idee dell'unità, identità, e diversità dalla riflessione, ch' egli fa sulle sue proprie operazioni, o percezioni, o idee, egli le applica indi alle cose, che sono l oggetto delle sue percezioni, o idee. Così lo spirito si rappresenta come *uno* qualsivoglia cosa, che è oggetto di una sola percezione, o che da una sola idea gli è rappresentata, quantunque quella cosa sia composta di più parti. In questa guisa viene applicata l' idea dell' unità ad un triangolo per esempio; perchè, sebbene il triangolo comprenda tre lati e tre angoli, con tutto ciò si appresenta allo spirito per una sola idea, ed è oggetto di una sola percezione.

Unità d' indivisibilità, e unità di aggregato.

4. Perciò vi ha due sorta di unità, la unità d' indivisibilità assoluta, quale sarebbe in un punto Zenonico, o in una monade Leibniziana, e l'unità di aggregato.

Proposizione I.

5. Nelle cose sensibili e materiali ha luogo solò l' unità di aggregato. Egli è evidente, che l' unità d' un triangolo, per esempio, non toglie, ch' e' non sia divisibile. Egli è dunque *uno*, in quanto le parti, di cui è composto, vengono insieme rappresentate allo spirito per una sola idea, e sono perciò comprese da una forma corrispondente a quella idea.

Corollario.

6. La forma è pertanto quella, che dà la unità alle cose materiali, in quanto che la forma, che tutte lega le parti loro, vien rappresentata per una sola idea. E per questo conviene, anche ad un aggregato la definizione comune dell'*uno*, la migliore, che siasi recata fin'ora, di essere indiviso in se stesso, e diviso da un qualunque altro.

Proposizione II.

7. La cagione, per cui nelle cose sensibili e materiali non può ritrovarsi l'unità d'indivisibilità, ma solo l'unità di aggregato, si è, che sono affette dalla quantità. Imperciocchè la divisibilità sempre accompagna dappertutto la quantità, che è per sua natura suscettibile sempre di più, e di meno.

Proposizione III.

8. Non può lo spirito acquistare l'idea dell'indivisibilità per le cose, che cadono sotto a'sensi, ma solo per lo sentimento interno, che ha delle sue proprie percezioni, ed atti, e per lo riflesso, che vi fa sopra. Imperciocchè lo spirito non può ravvisare l'indivisibilità, nè prenderne la nozione in ciò riguardando, in cui può sempre distinguere parti e parti. Ma in qualunque oggetto affetto di quantità, può sempre lo spirito distinguere parte e parte. Dunque ec. Pertanto lo spirito non può prendere l'idea, ch'egli ha dell'unità d'indivisibilità, se non dal senso, che ha delle sue percezioni, ed atti, come dall'atto di volere, di giudicare, in cui può supporre per via di sistema, ma non già discernere una qualunque distinzione di cosa e cosa. Dunque ec.

Corollario.

9. Senza l'idea d'indivisibilità non potrebbe lo spirito attribuire alle cose sensibili, neppure l'unità di aggregato. Conciosachè lo aggregato non è appreso dallo spirito come uno, se non in quanto gli è tutt'insieme rappresentato per una sola percezione, la quale è una indivisibilmente, ed in

quanto la forma dell'aggregato corrisponde all'unità dell'idea, che se ne ha in virtù di quella percezione.

Proposizione IV.

Indivisibilità degli atti dello spirito.

10. Le percezioni, e gli atti dello spirito, da' quali deduce l'idea dell'unità d'indivisibilità, sono realmente indivisibili: nè però sono affette di quantità, nè appartener possono ad un Ente, che abbia parti.

Dimostrazione.

Siano gli atti, e le percezioni dello spirito affette di quantità, e perciò appartengano ad un Ente, che abbia parti. Dunque la loro unità sarà una unità di aggregato (num. 5.) e saranno *une* per una forma, che comprende, e lega più parti corrispondentemente ad una sola idea. Dunque, siccome l'aggregato è divisibile nelle sue parti, sarà anche una percezione divisibile in molte percezioni, delle quali sarà essa il risultato. Ma ciò è impossibile. Imperocchè sia questa la percezione d'un triangolo, per esempio: nell'ipotesi, ch' ella sia non un semplice e indivisibile atto dello spirito, ma un aggregato delle percezioni delle parti del triangolo, sarà questa percezione del triangolo la somma di tre percezioni, cioè della percezione di un lato + la percezione di un lato + di un altro lato. Dunque chiamandosi A la percezione del triangolo, e B la percezione di un lato (il che vale ugualmente di qualunque altra percezione supposta componente la percezione del triangolo) dovrà A esser lo stesso, che $3\ B$. Ma ciò è impossibile, perchè A. o la percezione del triangolo consiste essenzialmente nell' atto, in cui si apprendono tutti insieme i lati in una data posizione degli uni rispetto agli altri; il che è molto differente dalla somma di tre percezioni distinte, ed accozzate. Imperocchè ognuna di queste percezioni non ha per oggetto, che il suo lato, nè si riflette su l'altro. E siccome la posizione è in astratto, e nel suo concetto una cosa indivisibile, che comprende insieme i tre lati in quanto uniti, così la percezione della posizione, che dee comprendere i tre lati in quanto uniti, non può aversi senza un atto, per cui si apprendano simultaneamente, e che corrisponda al concetto indivisibile della posizione. Si chiami dunque C cotesta posizione: essendo dunque essa una de-

terminazione non contenuta nella somma 3 *B*, e dall' altra parte essendo questa essenziale ad *A*, ne segue, che *A* non può esser lo stesso, che 3 *B*.

Si può lo stesso confermare per quegli argomenti, co'quali provano gli scolastici essere il giudizio un atto indivisibile dello spirito, e non un aggregato della percezione del soggetto, e di quella dell' attributo: E per quello, che riconosce anche il Locke essere *una* la percezione, che rappresenta le relazioni, sebbene supponga la distinta cognizione di più termini.

E finalmente si può dimostrare con questo argomento, ch'essendo un triangolo divisibile in infinite maniere di parti indifferenti col tirare linee parallele, oppure obblique, ed in qualunque grado di obbliquità, rispetto a qualsivoglia de'suoi lati, o col prendere entro un qualsivoglia punto, e da quello tirare a volontà su i lati linee di divisione o rette, o curve: se la percezione del triangolo fosse la somma delle percezioni delle parti di esso, bisognerebbe, che nel triangolo determinata fosse una certa maniera, o qualità di parti, e finalmente determinato il numero di esse, perchè fosse determinata la qualità, e la quantità delle percezioni componenti quella somma, in cui si vorrebbe, che consistesse la percezione totale del triangolo. Ma una tale determinazione non si dà nel triangolo. Dunque ec.

Hanno pertanto le percezioni, e l'idee una rigorosa unità d'indivisibilità, mentre questa non possono aver le forme, che sono nelle cose materiali, e solo si conviene loro l'unità di aggregato; ed essendochè la cagione, per cui nelle cose materiali le forme non possono avere unità d'indivisibilità si è, perchè sono affette di quantità, e sono ricevute in un Ente, che ha parti, e perciò sono essenzialmente divisibili; è d'uopo, che le percezioni e l'idee, che a quelle forme corrispondono, e le rappresentano, non siano affette di quantità, e che però il soggetto, in cui sono, cioè lo spirito, non abbia parti. Il che parmi sia un indubitato argomento, che lo spirito non è materia, o corpo in qualunque senso. Argomento tanto più certo, quanto ch'è fondato sul senso interno, epperò infallibile, che ha lo spirito dell' indivisibilità delle sue affezioni, ed atti.

Si potrebbe opporre per avventura da taluno, che la percezione della bianchezza è composta delle percezioni de' sette colori primigenj. Ma vorrei domandargli, come ciò egli pro-

va contro quella evidenza, che ha fatto riconoscere a Locke stesso, che quando si fa una mescolanza di raggi, oppure si commischia una tinta con un'altra, il terzo colore, che ne risulta, benchè prodotto per quella mescolanza, non é perciò esso una mescolanza, ma una sensazione, *una* in se stessa, e diversa del tutto dalle sensazioni prodotte dalle tinte, o raggi prima del mescolamento. Dirà forse, che i raggi con impressioni successive producono la sensazione della bianchezza, la quale perciò debbe risultare dalle sette sensazioni corrispondenti alle sette impressioni. Ma questo sarebbe un ragionar poco sicuro. Le impressioni, che fanno i raggi sull' organo, si succedono tanto rapidamente, che la prima dura ancora, quando sopraggiugne la seconda: talchè questa altro non fa, se non che produrre nel moto di già impresso una nuova determinazione, e così della terza, e dell' altre sopravvegnenti. Ora sebbene i sette differenti impulsi de' sette differenti raggi concorrano a produr nell' organo quel commovimento, che cagiona la sensazione della bianchezza, non tralascia cotesto commovimento di essere uno in se stesso, e semplice, non altramente, che se da una sola cagione fosse stato prodotto; nella stessa guisa, che il moto prodotto da due forze che fanno angolo, è tanto semplice in se stesso, quanto che se fosse prodotto da una sola forza equivalente nella direzione della Diagonale. Ed è cosa nota, che parlandosi di moti composti, non s' intende, che il moto composto sia in se stesso un aggregato, ed una somma, ma piuttosto l' ultimo risultato di più forze impellenti, e che determinano un grado certo di velocità in una certa direzione. Che se ciò vale dell' impressione fatta nell'organo del senso, molto più dee valere rispetto alla sensazione della bianchezza originata indi nello spirito; la quale in se stessa non è meno semplice, ed unica, che la sensazione del color giallo, o verde, o cilestro. Il che appare altresì per due ragioni. 1. Perchè la sensazione del verde prodotta per il raggio, ch' è di refrangibilità media tra il giallo, ed il ceruleo, non è differente dalla sensazione cagionata dalla mischianza de' raggi di que' due colori. 2. Perchè senza l'intervenzione de' raggi col solo percuotere l' occhio, si eccita talora la sensazione della bianchezza, o di altro colore chiamato composto. Ma in questo caso non può questa sensazione di bianchezza dirsi nata dalla mescolanza, o aggregato delle sensazioni del giallo, del verde, del cilestro. Dunque ec.

Proposizione V.

11. Ha lo spirito la virtù di comprendere molte cose in una sola idea con un solo indivisibile atto d'intendere. La percezione del triangolo è una di unità d'indivisibilità: cioè lo spirito si rappresenta il triangolo per un solo atto d'intendere. Ma nella rappresentazione del triangolo si comprendono essenzialmente tre lati, e tre angoli in una data posizione. Dunque ec.

12. Chiamo idea cotesta rappresentazione di un oggetto qualunque, che fassi allo spirito, per la quale lo spirito il conosce.

13. Chiamo percezione l'atto, per cui si forma lo spirito a se stesso una tale rappresentazione, o la riceve da estrinseca impressione, e tutta insieme l'apprende, e la ravvisa.

Dal che segue manifestamente, che nella rappresentazione, che fassi allo spirito di un qualunque oggetto materiale, o affetto di quantità, debbonsi contenere molte cose: ed insieme, ch'egli è necessario, che cotesta moltiplicità di cose si apprenda per un solo indivisibile atto: poichè se la rappresentazione del triangolo non si facesse allo spirito per mezzo di un solo atto, cioè se la idea del triangolo non fosse tutta insieme presente allo spirito, mai si apprenderebbe il triangolo, ma solo successivamente apprenderebbonsi le parti componenti del triangolo. In somma non può esservi idea di un oggetto materiale, che non comprenda molte cose: nè può una sola idea esser presente allo spirito, se non per un atto solo, e indivisibile di apprensione, o percezione.

Proposizione VI.

Immaterialità delle nature intelligenti.

14. La virtù, e potenza di comprendere molte cose in una percezione, non può essere in un soggetto affetto di quantità.

Dimostrazione.

Provata per una dottrina di Aristotile sul senso comune, molto

Per dimostrare questa proposizione, io mi farò ad interpretare un passo alquanto lungo del grande Aristotile sul senso comune, e confrontandolo con alcuni luoghi della *Storia Naturale dell' anima* fatta per provare la materialità di

più soda di quella di qualche celebre Scrittore moderno.

essa, ed aggiungendovi pochi riflessi: Dal che spero, che risulterà una convincentissima prova dell immaterialità di quella. Dice adunque Aristotile lib. 3. dell'anima cap. 2. tes. 144., che ogni senso ha una sorte di sensibile, ch'è il suo proprio, e particolare obbietto, e che il senso risiede nel suo sensorio, in quanto è sensorio. Ad intelligenza di questo passo è da notare, che pare, che Aristotile quì parli del senso, in quanto è nell'atto del sentire, e dice, che risiede nel sensorio, in quanto è tale, e non in quanto è materiale, come s'inferisce da ciò, che disse sopra, che il sensibile, quando è ricevuto nel senso, e produce in esso la sensazione, vi è ricevuto spogliato della sua materia. Ora segue a dire Aristotile, il senso non solo apprende il suo sensibile, ma ne discerne ancora le differenze, siccome la vista che distingue il bianco, e 'l nero; ed il gusto il dolce, e lo amaro. Ma essendochè noi discerniamo pure i differenti generi del sensibile, come il bianco oggetto sensibile della vista, dal dolce, ch'è un oggetto sensibile del gusto, e sentiamo così la differenza, che vi ha tra un sensibile, ed un qualunque altro; è necessario, che per un qualche mezzo noi sentiamo questa differenza, e questo mezzo ha da essere un senso, poichè per esso discerniamo oggetti sensibili. Dal che si fa manifesto, conclude Aristotile, che l' ultimo sensorio non è cosa carnale, o corporea; perchè tale essendo, bisognerebbe, che la virtù, che discerne quelle differenze, le discernesse per via di contatto.

In tal guisa imprende Aristotile a mostrare la necessità di un sensorio commune, al quale vadano in ultimo a riferirsi, ed in cui si ricevano le impressioni de' differenti sensibili sulla vista, sull'udito ec., per poter discernere le loro differenze. La necessità di questo sensorio viene anche riconosciuta dall'Autore della Storia Naturale dell'anima cap. 9., ove egli pretende stabilire, che ogni sensazione viene prodotta da un cangiamento, cioè da un moto, che si fa nell'organo, o piuttosto nella sola superficie del nervo di esso: che per molte esperienze consta, che solo nel cervello è affetta l'anima delle sensazioni proprie dello animale, che non ha nè sentimento, nè cognizione, se non in quanto riceve la impressione attuale degli spiriti animali: che però non possiamo affermare, che la sostanza degli organi de'sensi non sia anch'essa suscettibile di sentimento, e non ne abbia realmente, ma che coteste modificazioni non possono essere note,

se non a quella sostanza medesima, e non al tatto, cioè all'animale, cui non sono proprie, ed a cui non servono. E tutte queste tesi sono da notarsi diligentemente.

Per le funzioni proprie del sensorio comune nel ricevere le impressioni de' differenti generi de' sensibili, e nel distinguerle, conclude Aristotile, ch' egli non è cosa corporea; e ne dà subito questa ragione, che se fosse tale, dovrebbe per via di contatto ricevere quelle differenti impressioni, e per via di contatto discernere, il che non può essere. In due maniere viene spiegata questa ragione. Dicono gli uni, che Aristotile ha voluto dire, che il senso comune non è il tatto, siccome potrebbe sembrare a prima vista, perciocchè il tatto è il fondamento di tutti gli altri sensi, il che vogliono, che riprovi Aristotile per questa ragione, che non per via di tatto si può ricevere la impressione del colore, o del suono, il che pure dovrebbe essere, se il tatto fosse il senso comune. Altri stimano essere stato pensiere di Aristotile, che non può il senso comune essere corporeo, perciocchè dovrebbe, come e dice, ricevere per via di contatto le impressioni de' differenti sensibili, e pertanto la impressione del bianco facendosi su di una parte di esso, la impressione del dolce dovrebbe farsi su di un'altra; il che non può essere, perciocchè debbono quelle impressioni concorrere, come in un sol punto, per essere note a quella virtù, che debbe discernerle. E questa spiegazione pare non sii aliena dalla mente di Aristotile, il quale, come ora vedremo, si prende a provare, qualmente la virtù, che risiede nel senso comune, e discerne i differenti sensibili, debbe essere in essenza una e indivisibile. A questo pensamento di Aristotile ben si contrappongono le idee dell'Autore della Storia Naturale dell' anima cap. 10. 5. 7. e 8., ove egli avendo provato, che l'estremità de' nervi, che servono di organo a' differenti sensi, non concorrono in un sol punto, ma vanno a finire in uno spazio considerabile della sostanza midollare del cervello, pretende, che in questa parte della sostanza midollare si ha da riporre il sensorio, e la sede dell'anima; la quale perciò debbe avere una estensione commensurabile alla totale estensione della sua sede, siccome quella, che sente ora in uno, ora in un altro luogo di essa sede alle differenti estremità de' nervi ottici, olfattori ec., che sono divise: e così debbe essere sparsa in più luoghi del cervello, giac-

chè, come dice egli, per più porte fra loro discoste viene essa in differenti sue parti percossa.

E' ben necessario per far l'anima corporea il concepirla così sparsa, e divisa, perchè da più parti per via di contatto ricevere possa le differenti impressioni de' sensi. E però se Aristotile proverà all'incontro, che quella virtù, la quale riceve coteste impressioni, e le discerne, debbe essere una, indivisibile, e tutta simultaneamente raccolta nella sua indivisibile unità, rimarrà altresì provato, che l'anima debbe esser del tutto incorporea. Ma prima di recare l'argomento di Aristotile, è d'uopo avvertire una contraddizione del Materialista storico dell'anima.

Contraddizione d'un Materialista.

15. Egli, come abbiam veduto, vuole, che la sua corporale anima sia distesa per uno spazio anche considerabile del cervello, cioè quello, in cui metton foce i nervi strumenti de' sensi esterni, le estremità de' quali, dice egli, sono disgiunte per un intervallo considerabile: egli per altra parte confessando, che può darsi, che fuori del cervello, e negli organi esterni de' sensi sparsa sia la sostanza corporea sensitiva, in cui egli fa consistere la natura dell'anima, afferma, che quantunque possa quella sostanza essere ivi affetta di sensazioni, queste non possono esser note al *Tutto*, cioè all'anima, per cui noi sentiamo. Ora se quella porzione di sostanza sensitiva, che si sta nel celabro, non può accorgersi delle sensazioni di quell'altra porzione, che inzuppa la retina, o le papille della lingua: io dico, che anche per la medesima ragione quella porzione, che sente all' estremità de' nervi olfattori l'odore di una rosa, non mai potrà accorgersi del purpureo colore di quella, che sente un'altra porzione della corporale anima posta alla foce de' nervi ottici; talchè quell'anima, o quella porzione di anima, che avrà senso dell'odore, non potrà esser consapevole del senso del colore, di cui necessariamente ha da essere affetta un'altra porzione dell'anima. E certamente basta, o per impedire la comunicazione del senso tra una porzione della sostanza sensitiva, ed un'altra porzione di quella, la divisione, che in un aggregato di particelle contigue vi ha tra parte e parte, ed in questo caso egli è manifesto, che dividendo allo infinito le particelle di una qualunque porzione della sostanza sensitiva, ogni atomo farà sempre casa da se, nè potrà essere consapevole dell'impressione fatta nell' atomo vicino; ovvero per dare comunicazione di senso da una parte all' altra, ba-

sta la unione di contiguità, ed allora potrà la sostanza sensitiva del cervello comunicare le sue sensazioni a quella porzione di essa sostanza, che scorrendo per gli nervi può portarsi all' estremità del corpo, ed insinuarsi fin nelle unghie, e ne' capegli.

Ma il vero è, che non basta la unione di contiguità per dare comunicazione di senso, ed è ciò, che assai bene prova Aristotile, il quale discorre così... Non è possibile, dice egli, che due sensorj divisi possano fare il discernimento de' differenti sensibili, e giudicare, che altro è il bianco, altro il dolce; ma bisogna per fare questo giudizio, che sì il bianco, sì il dolce facciansi sentire da un medesimo sensorio. Che se il bianco fosse sentito soltanto dalla facoltà visiva, che non può sentire il dolce, e 'l dolce solo dal gusto, che non può sentire il bianco, non si potrebbe meglio discernere la loro differenza, che se io sentissi il bianco non sentendo il dolce, ed un altro sentisse il dolce non sentendo il bianco; perchè in questa maniera nè a me, nè all' altro potrebbe essere nota la differenza. Bisogna pertanto, che intervenga un terzo, e che un *medesimo* sia quello, che sentendo il bianco e sentendo egli altresì il dolce, dica altro essere il bianco, ed altro il dolce, perchè non potrebbe questi dire, che il bianco, non è il dolce, se quegli, che sente il bianco, non fosse quegli stesso, che sente il dolce; conciosiacchè non può dire, se non ciò, ch'egli sente, e come il sente. Dal che appare, che non può il discernimento de' diversi sensibili farsi per mezzo di diversi sensorj. E per la stessa ragione non può cotesto discernimento farsi in tempi divisi, ma nel farsi si fa in un istante. Imperocchè nel giudicare, che io fo, che il bianco è differente da qualsivoglia altra cosa, nello stesso punto, in cui dico il bianco esser differente, è necessario, che s'includa quello, da cui dico, ch'è differente, e che nello stesso punto, in cui ravviso il bianco in quanto differente, io ravvisi l' altro estremo, da cui è differente; laonde, per giudicare, che una cosa è differente dall'altra, come il bianco dal dolce, bisogna, che questa differenza sia presente allo spirito, che giudica, nè può questa differenza esser presente, se non sono presenti l'idee degli estremi, fra cui è la differenza, e non sono riconosciute dalla facoltà discernente.

Altra incongruenza dello stesso Materialista.

E qui porterò un altro passo dello Storico Materialista dell' anima, per cui si vedrà confermato appieno il discorso

di Aristotile. Cap. 10. §. 10. *della memoria* così entra in materia: *Ogni giudizio è la comparazione di due idee, che l'anima sa distinguere l'una dall'altra. Ma essendochè nel medesimo istante non può essa contemplare, se non una sola idea; se io non ho memoria, nel farmi a voler comparare la seconda idea, più non ritroverò la prima; onde tolta la memoria, ecco tolto il giudizio*. Nel mentre dunque, che quest' Autore afferma, che l'anima non può in un medesimo istante contemplare più di una idea, confessa però, che, acciocchè si faccia il paragone di due idee, è necessario, che mentre l anima ne contempla una, nello stesso istante la memoria le faccia presente l'altra idea; laonde, perchè abbia luogo la comparazione, e 'l giudizio, si richiede sempre, che siano all' anima presenti o per via di memoria, o altramente, le due idee, che si hanno da paragonare, e su di tutte e due si porti simultaneamente, e si fissi l' attenzione dell' anima. Dal che appare, che, siccome cotesto atto di attenzione è un solo in se stesso, e cosa indivisibile per natura, così una sola debbe essere la potenza giudicante, che ha simultaneamente presenti due idee, e tutte e due le abbraccia con un indivisibile atto di attenzione.

Ma quì Aristotile si fa una difficoltà: come è mai possibile, che una cosa indivisibile in un tempo indivisibile riceva mozioni differenti, e contrarie, e forme opposte, come sono quelle del dolce, e del bianco, del bianco, e del nero? Da ciò poi, ch'egli apporta, per dichiarare in qualche maniera questa difficoltà, si caverà una chiarissima dimostrazione dell' immaterialità dell' anima. Per ajutare dunque lo spirito a capire in certa maniera, come essendo la virtù di discernere una indivisibilmente, riceva con tutto ciò simultaneamente impressioni differenti, e contrarie, ed affetta sia in un medesimo tempo di percezioni tanto opposte, quanto il sono quelle del bianco, e del nero, si vale Aristotile acconciamente della similitudine di ciò, che nel continuo chiamasi punto, quale è il centro di un circolo, cui si vanno a riferire tutt' i raggi di esso. Imperciocchè il punto, se si considera verso di se stesso, egli è identicamente uno; e considerato poi in quanto è termine comune di più linee, egli è tanto moltiplice, quante sono le linee, di cui è termine. E così essendo il punto in certa guisa tutt' insieme uno, e moltiplice, ne appresenta una certa adombrata im-

magine di quella virtù, che in quanto discerne, è una, ed in quanto sente le differenti impressioni, ch'ella discerne, è moltiplice.

Ciò supposto, egli è certo, che il punto nel continuo non è identicamente uno, e indivisibile, fuor solo per astrazione. Imperocchè in un soggetto affetto di quantità non è assegnabile parte alcuna, che non sia divisibile. Per altra parte il punto fatto uno per via di astrazione, non è moltiplice, se non per estrinseca denominazione, fondata sul rispetto, che ha a più linee: all'incontro la virtù di discernere ha da essere una realmente in se stessa, siccome prova il concludente discorso di Aristotile poc'anzi riferito, e per lo stesso discorso questa virtù nell'atto indivisibile del suo discernimento debbe essere affetta realmente da varie impressioni, ed in se stessa ricevere le sensazioni, o percezioni d'idee, sulle quali cade l'atto del discernimento. Laonde si possono formare gli argomenti a questo modo.

Non può convenirsi ad una cosa materiale una ragione di unità maggiore di quella, che al punto si conviene, cioè una unità imprestata, per via di astrazione: nè colla unità, che si conviene al punto, può accoppiarsi altra moltiplicità, se non in quanto questi è termine di più linee, o principio di una linea, e fine di un'altra, cioè una moltiplicità tutta fondata su di rispetti estrinseci. Ma una sì fatta ragione di unità non pareggia quella, che si conviene alla intelligenza in quanto ha la virtù di discernere, la quale non è di una unità di aggregato, nè di astrazione: Neppure per la intelligenza, in quanto discerne, basta, che nell'atto indivisibile del suo discernimento si accoppj una moltiplicità fondata unicamente su di rapporti estrinseci. Dunque tale è la natura della intelligenza, che le conviene realmente una unità, che non può trovarsi in cosa materiale se non per astrazione, e che comprende una moltiplicità, la quale in cosa materiale non può accoppiarsi colla unità, se non per via di rapporti puramente estrinseci. Tanto è vero, che la intelligenza non si confà colla natura del corpo, e della materia, quale è realmente, che l'Autore della spiritosa lettera sopra i ciechi ad uso di quelli, che vedono, è costretto di confessare, che per figurarsi la materia pensante è d'uopo di spogliarla delle sue qualità reali per via di astrazione, mentre egli pag. 44. afferma, che i ciechi, perchè vedono la materia in maniera molto più astratta di noi, sono men lontani di credere,

ch'essa pensi. E pag. 60. mostra in che cosa consiste questa maniera molto più astratta, con cui i ciechi percepiscono le cose, cioè nel separare le qualità sensibili de'corpi le une dalle altre, o dal corpo stesso, che loro serve di base.

Le impressioni, e le forme del bianco, e del nero sono incompossibili in un qualunque soggetto affetto di quantità, perchè quella parte di esso, che sarebbe in qualunque modo affetta della impressione, o della forma del bianco, non potrebbe giammai essere simultaneamente affetta della impressione, o forma del nero. Ma da queste impressioni, e forme è affetta simultaneamente l'intelligenza, in quanto ha la virtù di discernere: Dunque il soggetto dell'intelligenza, in cui si fanno simultaneamente, e risiedono sì fatte impressioni, e forme, non è affetto di quantità. Ma questo soggetto è la sostanza dell'anima. Dunque la sostanza dell'anima non è affetta di quantità, nè però è materiale, o corporea. E certamente conviene, che non sia di corporea natura un soggetto, in cui si ritrovano attualmente impressioni, e forme tali, che in soggetto corporeo sarebbono per necessità incompatibili. Dunque ec.

La intelligenza è consapevole a se stessa per sentimento interno della sua identica unità, ed insieme della moltiplicità delle reali impressioni, ch'ella riceve simultaneamente, e ciò per quell'atto indivisibile, con cui le sente di fatto, e le discerne; ma tutto ciò, di cui la intelligenza è consapevole a se stessa per sentimento interno, debbe in essa ritrovarsi, perchè non si sente il nulla. Dunque nella intelligenza vi ha realmente moltiplicità d'impressioni, ed affezioni reali identificate in un atto indivisibile. Ma ciò non può ritrovarsi in qualunque soggetto affetto di quantità. Dunque ec.

Queste illazioni cavate dal discorso di Aristotile formano argomenti invincibili contro i Materialisti, i quali non possono qui opporre la solita loro cantilena, che non si conosce la natura della materia, e che però le possono convenire molte proprietà, che noi non sappiamo, come le si convengono. Qui si fondano gli argomenti per una parte sulla nozione immediata, che abbiamo per interno senso delle operazioni della nostra intelligenza, e per altra parte su questa supposizione ammessa da'Materialisti, che qualunque sia la natura della materia, e del corpo, la estensione è certamente un attributo, ed una proprietà di quella, per cui ogni parte di materia, ogni corpo è di sua natura esteso, e divisi-

bile: ciò supposto l'argomento è concludentissimo contro i Materialisti. Qualunque siasi la natura della materia, ella è un soggetto affetto di quantità, e di estensione. Ma la intelligenza per le proprietà, che le convengono, non può essere in un soggetto affetto di quantità, perchè in un soggetto affetto di quantità quelle proprietà si farebbono incompatibili. Dunque qualunque sia la natura, o essenza della materia, non può l'intelligenza essere una proprietà di essa; perchè ripugna, che si ritrovi in un soggetto affetto di quantità, quale si è la materia, qualunque siasi, come si è detto, l'incognita essenza di quella.

Proposizione VII.

Il corpo non può avere vera efficienza su di una natura intelligente.

16. Non può il corpo imprimere per via di vera, e propiamente detta efficienza nell'animo, le sensazioni, onde viene questo affetto. L'estremità de'nervi de' differenti sensi non possono cagionar nell'anima le sensazioni per via di vera efficienza, se non col darle quelle impressioni, che ricevono dagli oggetti esterni. Ma i nervi non ricevono dagli esterni oggetti, se non se una mera impressione di moto locale. Dunque dovrebbono agire sull'anima per via di moto locale; ma una sensazione non può esser l'effetto d'un moto locale; poichè il moto locale non può avere altro effetto, che il cangiare i rapporti di distanza: ed una sensazione non è un cangiamento di distanza. Dunque ec.

Dippiù i nervi per cagionare le sensazioni, dovendo avere ricevuta una impressioue di moto, è manifesto, che l'azione loro in seguito del moto acquistato debbe farsi per via di contatto. Ma i nervi non possono affettare col contatto una virtù indivisibile. Imperocchè, o questo contatto farebbesi in un punto indivisibile, e questo non si dà nel continuo, se non per astrazione; o si farebbe in più punti, e ciò supporrebbe una commensurabilità nel soggetto, che riceve l'azione, e perciò una estensione divisibile in una virtù indivisibile. Il che ripugna. (1)

Determinata in questa guisa la virtù della intelligenza e 'l suo modo d'intendere, se ne possono dedurre questi corollarj, che sono di non poca importanza.

(1) Ciò non osta, che li moti corporei non possano dirsi propriamente vere cagioni, ed anche fisiche delle sensazioni corrispondenti, bastando per verificare una tale denominazione, che dati moti corporei debbano, in virtù di legge universale della na-

Corollario I.

17. Le cose, che cadono sotto l'intelligenza, hanno un essere obbiettivo, reale, intelligibile, distinto dall'Essere, secondo cui esistono in se medesime; o, per esprimere la proposizione in altri termini, l'Essere, o essenza di una cosa, come d'un triangolo, ha due stati distinti, uno intelligibile, ed obbiettivo, l'altro di esistenza, e subbiettivo, l'uno e l'altro vero e reale.

Due stati delle cose, l'uno di esistenza, l'altro d'intelligibilità.

Questa distinzione parmi, che si potrà chiaramente capire in questo modo: supposta vera la sentenza di Leibnizio, di Volfio, e di altri celebri Filosofi, che non esista nell'universo alcuna estensione continua, e che i corpi siano aggregati di sostanze semplici, l'estensione è un puro fenomeno, ed ha, in quanto tale, un essere obbiettivo, ed intelligibile, ch'è di fatto l'oggetto della geometria, e l'estensione considerata secondo questo stato, non è un mero nulla, del quale certamente i Geometri non potrebbono dimostrare le proprietà: ed è pertanto uno stato vero, e reale. Si supponga ora, che si dia, come stimano la maggior parte dei Filosofi, una vera continua estensione ne'corpi, o nello spazio, corrispondente all'idea, che ne ha il geometra, questo sarà un essere distinto da quello, in cui era considerata prima come fenomeno, nè questo nuovo stato toglierà la realtà dell'altro, poichè l'estensione, come fenomeno, e secondo il suo essere obbiettivo, ed intelligibile, durerà sempre ad essere lo stesso, siavi o non siavi estensione ne'corpi, o nello spazio. Dunque si possono distinguere nelle cose due stati reali, l'uno intelligibile, ed obbiettivo, l'altro di esistenza, e subbiettivo.

Corollario II.

18. La possibilità delle cose ad avere uno stato di esi-

tura, prodursi le corrispondenti sensazioni, giacchè si verifica l'efficacia del corpo riguardo a dati effetti, sia che questa efficacia provenga dall'intima sua natura, sia che, non potendo provenire dall'intima sua natura, riceva il corpo questa virtù dal Creatore in forza della sopraddetta legge.

stenza, e subbiettivo è determinata, e dipende dallo stato intelligibile, ed obbiettivo.

Tutto ciò, che non ripugna per lo principio di contraddizione, si dice possibile. Ma tutto ciò, che non ripugna per lo principio di contraddizione è intelligibile, ed ha per conseguenza un essere obbiettivo, ed intelligibile. Dunque ec.

Corollario III.

19. La verità transcendentale delle cose nello stato d'esistenza, e subbiettivo, consiste nella conformità loro collo stato d'intelligibilità, ed obbiettivo.

Corollario IV.

20. Le cose contingenti nello stato d'esistenza, e subbiettivo, sono necessarie nello stato d intelligibilità. Imperocchè tutto ciò, che non ripugna, è necessariamente intelligibile, e per conseguente necessariamente possibile. La possibilità delle cose, e degli stati contingenti è dunque necessaria.

Idea della somiglianza, e dissomiglianza.

21. Tornando alle idee, che l'animo acquista riflettendo sulle sue sensazioni, si ha quella della somiglianza, e dissomiglianza. L'idea della somiglianza nasce dal riflesso, che si fa sulle sensazioni, e percezioni distinte, e non diverse. Quella della dissomiglianza dalle distinte, e diverse. Si trasporta la idea della somiglianza, e dissomiglianza agli oggetti esterni delle sensazioni, e percezioni. Simili si possono dire gli oggetti esterni, ne' quali le determinazioni della quantità sono le stesse, e però valevoli ad eccitar sensazioni, e percezioni non diverse: dissimili quelli, in cui sono diverse determinazioni della quantità, onde vagliono ad eccitar sensazioni, e percezioni diverse.

Idea della potenza, e dell' atto.

22. Dal riflesso, che fa l'animo sulle sensazioni, ed operazioni, nasce anche l'idea della potenza, e dell'atto. Allorchè l'animo provato avendo la sensazione della luce, per esempio, se ne trova privo, egli s'accorge di avere in se la capacità di essere affetto di una tale sensazione, e questa capacità, o potenza si riduce in atto, quando attualmente egli prova la sensazione di essa luce.

23. Essendo l'animo consapevole a se medesimo di non potersi ridurre da per se stesso dalla potenza, che ha di ri-

cevere la sensazione della luce all'atto di averla, e che perciò si richiede una impressione, il cui principio non ha egli in se stesso, la quale intervenendo è affetto di quella sensazione, o altra qualunque, non volendolo, ed anche ripugnando; per lo riflesso, ch'e'fa su di questo suo stato, e condizione, acquis a la idea di potenza passiva, quale egli la scorge in quella capacità, che ha di ricevere una sensazione, ch'e' non si può dare, da un principio, che non è in lui la idea corrispondente di potenza attiva nel principio, che riduce in atto la capacità, o potenza passiva, in cui si trova: la idea di cagione efficiente, che non è altra, che la potenza attiva di quel principio, in quanto riduce in atto la potenza passiva a lui soggetta: la idea dell'effetto, ch'è il risultato della potenza attiva, in quanto riduce in atto la passiva.

Proposizione VIII.

Qualche cosa esiste fuori dell' animo, distinta dall'animo.

24. Siccome per lo sentimento interiore, che ha l'animo delle sue sensazioni, non può egli non essere convinto della sua propria esistenza; così nel sentimento interiore, che ha dello stato passivo, in cui è rispetto alle sue sensazioni, ha egli un argomento del pari concludente della esistenza d'un principio distinto da lui, in cui risiede la potenza di eccitare in lui quelle sensazioni, e percezioni, ch'e'non si può dare, e di cui è talvolta affetto suo malgrado.

E certamente la verità di questa proposizione: ciò, che pensa, necessariamente esiste, rende necessaria la verità di questa universale, sotto cui quella prima è compresa, cioè, che dal nulla niuna operazione può procedere. Dunque se l'animo riceve sensazioni, delle quali il principio non è in lui, è necessario, che provengano da un principio distinto da lui: altramente verrebbono dal nulla.

Corollario.

Se questa proposizione è giudicata sufficientemente provata, vede ognuno, che rovina del tutto il fondamento del sistema dello Spinosa tutto appoggiato sull'indivisibilità di una sola sostanza.

E giacchè i Materialisti non sono in dubbio della esistenza de' corpi, senza quì fare una inutile digressione per pro-

varla, accennerò brevemente ciò, che viene direttamente in seguito della tesi, vale a dire, che lo argomento preso dal sentimento interiore della esistenza di una qualche cosa distinta dell'animo, prova colla stessa efficacia la esistenza di una cosa, o principio incorporeo, ed immateriale. Imperocchè per la proposizione precedente, non può un principio corporeo fare sull'animo immediatamente quella impressione, che si richiede, per produrre efficientemente in esso le sue sensazioni. Dunque la esistenza di queste sensazioni provando la esistenza di un principio valevole a produrle immediatamente, prova la esistenza di un principio incorporeo.

Che sia facoltà naturale.

25. Per lo sentimento, che ha l'animo della sua inclinazione a valersi delle potenze o attive, o passive, che scorge in se stesso per produrre, o ricevere certe impressioni; siccome anche a valersi delle parti del suo corpo, degli organi de' sensi, come degli occhi per vedere, delle orecchie per udire, delle mani per toccare, ed operare; acquista la idea di ciò, che chiamasi facoltà naturale. Laonde ogni qualvolta individui simili si vedono forniti comunemente di certi organi, o parti atte a ricevere, o produrre certe impressioni, e che a quelle va communemente unita in quegl' individui la propensione, o conato di adoperarli; io dico, che in quegl'individui vi ha una facoltà di ricevere quelle determinate impressioni, o di esercitare quelle determinate operazioni. Così vi ha negli animali una facoltà naturale di usare dei loro sensi, e di usare quelle parti, delle quali sono forniti, per procacciarsi le cose giovevoli alla loro conservazione, alla educazion della prole ec., ed a fuggire, o a spingere le contrarie.

Proposizione IX.

Che ogni facoltà naturale debbe avere un oggetto proporzionato

26. Ogni facoltà naturale ha un oggetto valevole a produrre su di lei la impressione, a cui è destinata, oppure un oggetto, su di cui possa produrre la operazione, che l'è conveniente. Tesse il ragno la sua tela, sebbene non abbia ancor veduto alcun moscerino. Ed il tesserla è in lui effetto di una facoltà naturale, cioè di una attitudine, ed inclinazione comune a tutti gl'individui simili. L'oggetto di questa facoltà si è il prendere il moscerino, che di fatto la tela è atta a trattenere, ed il quale è altresì atto a nutri-

re il ragno. Io dico pertanto, che la esistenza di quella facoltà è congiunta colla esistenza del suo oggetto. Onde si può concludere: tesse il ragno la tela, dunque esiste il moscerino. Una induzione generale reca una prova irrefragabile di questa proposizione.

Corollario.

Confutazione, e contraddizione di Lucrezio.

27. Quindi può apparire quanto sia vero ciò, che tutto il mondo ha per vero, e che il più famoso Materialista taccia di errore intollerabile, cioè, che gli occhi siano fatti per vedere, le orecchie per udire, le gambe per camminare, volendo all'incontro Lucrezio lib. 4., ch'essendo i sensi, ed i membri nati nel corpo, e cresciuti così a caso, si accorge lo animale, che possono servire a tale, o tale uso, e quindi mosso da questa notizia, ch'egli acquista nel vedere, e nel trattare le sue membra, se ne prevale, e li dirizza a certi usi. La prova, ch'egli apporta di questo suo detto, non è altra, se non che tutte le membra fur pria dell'uso loro, che sono le membra prodotte innanzi, che aver si possa notizia della utilità loro, la qual notizia sopravvegnendo si desta lo accorgimento di adoperarli. Onde conclude, che non sono prodotte per lo uso, ma che l'uso nasce dalla notizia, che si ha della loro attitudine a qualche operazione, la qual notizia non precede, ma segue il nascimento, e la formazione delle membra. Se adunque appieno consterà, che lo accorgimento, che hanno gli animali di adoperar le membra loro, e dirizzarle a certi determinati usi, non segue, ma precede la formazione, e'l nascimento di quelle, si farà anche manifesta la falsità dell'argomento di Lucrezio, e della conclusione, ch'egli ne cava. Ora per ciò mostrare ad evidenza, basta la costante osservazione dallo stesso Lucrezio riportata nel 5. libro, alla quale non potendo egli ripugnare, è stato costretto di ripugnare a se stesso, e dare in una patentissima contraddizione. Ecco i suoi versi:

. . . . Pria ch'al vitel nascano in testa
Le corna; egli con esse irato affronta,
E il nemico rival preme, ed incalza:
Ma de' fieri leoni i pargoletti
Figli, e delle pantere, allorchè appena

Nelle branche hanno l'ugna, e i denti in bocca,
Già co'piedi, e co'morsi altrui fan guerra,
Senza che confidar tutti gli augelli
Veggiam nell' ale, e nelle proprie penne
Chieder tremulo ajuto.

Se dunque il vitello drizza le corna per ferire, pria che gli siano nate in testa, e se i pargoletti de'cinghiali, non essendo loro ancora spuntate le sanne, (come attesta Galeno di aver veduto), cercano di offendere colle mascelle, anzichè co' piccoli denti, che hanno già, co' quali pure potrebbono fare un poco di male; non è vero ciò, che afferma Lucrezio nel libro superiore, che pria nascono le parti nel corpo dello animale, indi acquista questi la conoscenza di ciò, a cui possono valere, e finalmente accorto della utilità, che ne può trarre, si muove ad usarle. Anzi lo animale tenta di usarle pria di averle, onde si vede il contrario di ciò, che Lucrezio dice: *Sed quod natum est, id procreat usum*; e ch'è il solo fondamento, che abbia per negare, che gli occhi siano fatti per vedere ec.

28. L'uso delle facoltà naturali si può riguardare sotto due rispetti, o in quanto procede dalla facoltà, quale operazione di essa, o relativamente all'inclinazione, che muove la facoltà ad una tale operazione. Sotto il primo rispetto, l'uso è un effetto fisico dipendente dalla costituzione della facoltà relativamente alla costituzione dell'oggetto: Sotto l'altro rispetto, l'uso è un fine, a cui si muove l'animale, o un mezzo per conseguire un fine a lui conveniente, cioè a procacciarsi le cose giovevoli alla sua conservazione, ed al suo stato, ed a fuggire, o ributtare le contrarie.

Corollario.

Impossibilità delle forme plastiche.

29. Dal che parmi, che si possa inferire, che la costituzione di coteste facoltà, e la direzione loro a certi oggetti, conforme all'inclinazione dell'animale, non può dipendere da alcuna forma plastica. Imperocchè l'inclinazione, o conato dell'animale suppone una determinata costituzione nell'oggetto a cui si porta: l'inclinazione, o conato del ragno a prender la mosca, suppone una determinata costituzione di corpo in questa, per cui atta sia ad esser trattenuta nella tela di quello, ed a servirgli di pascolo. Ed a questa inclina-

zione dee essere corrispondente la costituzione delle facoltà, che si suppongono essere un lavoro della forma plastica. Ora dovendo questo lavoro esser formato a norma della costituzione dell' oggetto, bisogna, che la forma plastica, che genera il ragno, vada d'accordo colla forma plastica, che genera la mosca. E questo accordo dee provenire, o da una casuale combinazione secondo il sentimento di Lucrezio, o dalla natura stessa di queste forme, o da una intelligenza, ch' al tutto presieda, e tutti regga con determinate leggi i movimenti delle cose, Ma l' ipotesi di Lucrezio delle fortuite combinazioni è rigettata da quelli, che ricorrono alle forme plastiche, per introdurre un determinato immutabile ordine di necessità. Nell' altra ipotesi, l' accordo delle forme plastiche non è determinato per alcuna ragion sufficiente. Imperocchè la forma plastica, che genera il ragno, non riceve alcuna direzione da quella, che forma la mosca; poichè l'una e l'altra operano ciecamente, ed alla sorda in soggetti distinti; epperò questo accordo dovrebbe ricadere nell' ipotesi delle fortuite combinazioni, che si vogliono evitare. Dunque la direzione costante delle forme plastiche dee essere stata ordinata da un principio superiore nella terza maniera, che sola rimane, cioè per via d'intelligenza, e di disegno.

30. Indi si può determinare con esattezza una nozione comune, ma poco determinata generalmente, di una cosa reale, e che in vano i Materialisti pretendono rigettare, come cosa immaginaria, e di pura opinione, o pregiudizio, voglio dire la nozione della perfezione conveniente agl' individui, e della maggiore, o minore perfezione delle differenti spezie, ed anche della maggiore, o minore perfezione degl' individui in una stessa spezie. Io dico adunque, che questa perfezione consiste in primo luogo nell' intero complesso delle facoltà richieste ad un individuo, per esercitare le sue funzioni, e conseguire il suo fine, secondo la naturale inclinazione, o conato. In secondo luogo nella conveniente struttura, e disposizione di essi organi, per meglio esercitare le loro funzioni, e conseguire e più *speditamente*, e più *sicuramente*, e più *pienamente* il proprio naturale fine. In terzo luogo nello esercizio, per cui attualmente conseguiscono il fine, e con esso lo *stato* conveniente alla loro inclinazione.

Idea della perfezione.

31. Adunque in una medesima spezie s' intende facilmente, come possono variare i gradi di perfezione, secon-

dochè il complesso delle facoltà è intero, o più, o meno mancante, e secondo i differenti gradi della conveniente disposizione, e struttura degli organi di esse facoltà.

32. E nelle differenti spezie quelle, che hanno maggior copia di facoltà, onde possono esercitarsi su più oggetti, hanno anche più di perfezione; imperocchè potendo esse conseguire un fine, e godere di un bene, il cui conseguimento è negato alle nature inferiori, tanto più sono vantaggiate sopra di esse, quanto è la realità, e l'Ente alla negazione, ed al nulla superiore, e preferibile.

33. E per dichiarare questo con una similitudine: se una mostra avesse senso della potenza, che ha di segnare, e misurare le ore, e fosse a lei la operazione di tale potenza conveniente, e dilettevole, consisterebbe la sua perfezione nel determinato complesso delle ruote, ed altri ordigni, e nella conveniente disposizione, e squisito lavoro di essi. Ed in questo tale complesso, e disposizione s'intenda un grado di perfezione. Siavi poi un oriuolo, che oltre la facoltà di segnare l'ore, aggiunto abbia la sveglia, lo istrumento per ripetere l'ore ec., ed abbia senso di queste facoltà, e gli siano pure convenevoli, e dilettose le operazioni di quelle: quest'oriuolo, a misura che più avrà di queste facoltà, più anche di perfezione acquisterà, perciocchè avrà tutto il bene, che possede la semplice mostra, ed avrà dippiù tutto quello, che si può conseguire per le facoltà, che ha di più.

34. La idea del più, e del meno di perfezione acquistata per la riflessione sulla maggiore, o minore distesa, sul maggior, o minor vigore delle facoltà, di cui è l'animo consapevole a se stesso, si attribuisce alle cose prive di senso per via di analogia.

35. Nelle cose corporee il progresso da una perfezione minore ad una maggiore si fa per mezzo della moltiplicazione degli organi, e per conseguenza delle parti.

Differenza della perfezione nelle nature corporee, e nelle intelligenti.

36. Nelle intelligenze il progresso da una minor perfezione ad una maggiore si fa per via di tendenza all'unità, scemandosi il numero delle facoltà intellettuali; le quali quando divengono più perfette, coincidono. Così l'intelligenza nell'uomo comprende, e reminiscenza, per cui richiama le cose passate, e fantasia, che le idee compone, o divide, e ragione, che da' principj deduce le conseguenze; ma crescendo in perfezione la intelligenza, cioè la virtù di avere più co-

se tutt'insieme presenti, diventata che fosse infinita, più non sarebbevi distinzione di memoria, di fantasia, di ragione, perchè tutto l'intelligibile, essendo tutt'insieme abbracciato dall'intelligenza infinita, sarebbe sempre presente la notizia del passato, presenti tutte le possibili combinazioni delle idee, e ne'principj si vedrebbono tutte le conseguenze. Laonde quelle facoltà, lasciate le loro limitazioni, verrebbono a identificarsi in un atto semplicissimo d'intelligenza. All'incontro nelle cose corporee non può crescere la virtù di operare, e per conseguenza la perfezione senza la moltiplicazione degli organi, e degl'instrumenti richiesti per le differenti operazioni.

Corollario I.

37. Quindi si può argomentare, quanto sia la natura dell'intelligenza differente dalla natura corporea; poichè nella intelligenza la scala della perfezione va sempre tendendo all'identificazione, ed all'unità, laddove nelle nature corporee il progresso alla perfezione si va facendo per la via opposta della distinzione, o moltiplicità.

Corollario II.

Limitazioni essenziali alla natura corporea.

38. La natura corporea è soggetta essenzialmente a dover essere limitata nella sua virtù: poichè, ove vi ha distinzione, e moltiplicità, ivi ha anche limitazione. All'incontro l'intelligenza non è per se stessa, e come intelligenza, astretta a dover essere limitata nella sua virtù; poichè le facoltà, che appartengono all'intelligenza, col crescere di essa perdono le loro limitazioni, e s'identificano.

Corollario III.

Possibilità d'una intelligenza senza limitazione.

39. Dunque non ripugna una intelligenza tanto estesa, quanto l'intelligibile, cioè una intelligenza infinita. Anzi lo stato intelligibile, ed obbiettivo, essendo necessario in virtù del suo concetto, per lo principio di contraddizione (*num.* 20.), non può questo stato intelligibile avere un Essere reale fuori di una intelligenza infinita. Dunque ec.

§. II.

Della facoltà di conoscere il vero, e del progresso dal vero alla nozione dell' ordine, e del bello.

Abbiamo accennate finquì alquante delle idee, che acquista l' animo riflettendo sulle operazioni della facoltà, che ha di distinguere le sue sensazioni, e percezioni; indicando altresì il progresso delle cognizioni, che per mezzo di quelle può acquistare, e quelle massimamente, che possono servirgli a ravvisare nel suo modo di operare, come in una immagine, la sua propria natura. Ora seguendo la traccia segnata da principio, è da mostrare, siccome dalla facoltà di distinguere le sue idee nasce la facoltà di conoscere il vero, l'ordine, ed il bello: e da questa il senso morale, per cui distingue l' onesto, e 'l lodevole dal turpe, e biasimevole.

Proposizione X.

Idea del vero.

40. Il vero in quanto è oggetto della cognizione, e del giudizio, consiste nelle relazioni, che hanno le idee, e le cose rappresentate dalle idee fra loro, in virtù delle quali relazioni le idee si congiungono, o disgiungono; si formano giudizj affirmativi, e negativi. Così di un Geometra dicesi, che conosce, ed afferma una verità, quando conosce, ed afferma gli angoli retti esser tutti eguali, l' angolo retto esser maggiore dell' acuto. E questa verità in quanto è l'oggetto, ed il soggetto della cognizione, e del giudizio, non è altro, se non il rapporto di uguaglianza, che passa tra un angolo retto, ed ogni altro angolo retto, e 'l rapporto di maggior disuguaglianza, che vi ha tra l' angolo retto, e l'acuto.

Corollario I.

Non bene intesa dal celebre Autore della storia naturale.

41. Quindi non è da volersi figurare *l'essere metafisico* della verità, come un' *Essere* assoluto in se stesso; il che pare, che non abbia bastevolmente avvertito il celebre Autore della Storia Naturale, quando facendosi ad investigarne la natura, in essa tanto trova di oscurità. Questa verità non ha altro essere, se non un essere puramente relativo, con-

sistente nel rapporto, che risulta dalla comparazione delle idee.

Corollario II.

Necessaria, ed infinita serie, che lega tutte le verità immutabili.

42. Quindi s' intende, come si dia una serie di verità immutabili, infinite, e tutte connesse. Imperocchè ogni determinata idea, come la idea d'un triangolo, di un quadrato ec., è immutabile. Imperocchè ella è necessariamente ciò, ch'ella è. Dunque i rapporti, che risultano tra queste idee, come p. e., che il quadrato sia doppio del triangolo di eguale base, ed altezza, sono pure immutabili. Ora infiniti sono i possibili, cioè le cose, che metafisicamente non ripugnano, e ad ogni possibile corrisponde un' idea, che il rappresenta, o può rappresentare; dunque infinita essendo la serie de' possibili, sarà anche infinita la serie delle verità immutabili, che sono i rapporti risultanti dalla comparazione delle idee, che li rappresentano. E finalmente ogni idea potendosi paragonare con qualunque altra idea; e da questa comparazione dovendo risultare un qualche rapporto, tutte le idee, e per conseguenza tutt'i possibili sono connessi per mezzo di qualche verità, e vicendevolmente la essenziale connessione de' possibili porta seco una essenziale connessione tra le verità, che risultano dalle loro idee.

Corollario III.

Che le verità geometriche sono reali.

43. Quindi anche appare, che senza sufficiente ragione ha preteso il citato celebre Autore di far comparire le verità geometriche, quali verità non reali, ma puramente arbitrarie, di pura definizione, e supposizione arbitraria. E certamente una volta, che è determinata la idea del triangolo, del quadrato ec., egli è chiaro, che necessarj sono i rapporti, che ne risultano, e che può lo spirito non già fargli egli questi rapporti, ma solo scoprirli quali sono. Si dirà, che le idee del triangolo, e del quadrato sono fatte dallo spirito per via di astrazione, e definizione arbitraria. Egli è il vero, che dipende dallo spirito il fissare l'attenzione sua su di una materia piuttosto, che su di un'altra tra quelle, in cui può essere lo spazio circoscritto, e farla conoscere altrui, per via di una definizione nominale, ed in questo senso può dirsi, che lo spirito fa la nozione del triangolo, perchè

da lui dipende il considerare nella idea uniforme dello steso una parte determinata da tre linee, anzichè da quattro, o cinque ec. Ma non potrebbe lo spirito considerare nella idea uniforme dell'esteso, ora un triangolo, ed or un quadrato, se la idea dell'esteso non fosse per se stessa, ed essenzialmente determinabile ad essere circoscritta da tre linee, e da quattro, e che però nella idea uniforme dello steso non si contenesse di già il triangolo, ed il quadrato, come modo, se non esistente attualmente, almen possibile, e però reale. Anzi egli è ben da considerare, che nelle astrazioni, e percezioni lo spirito niente mette del suo, ma solo col pensiero separa le une dalle altre le qualità unite, o pure le stacca dal loro soggetto. Sicchè ogni idea astratta, o precisa rappresenta sempre una qualche realtà indipendente dallo spirito, e determinata per la natura del soggetto, nè altro vi ha in questo di arbitrario, fuorchè considerarne una, anzichè l'altra. Laonde concludiamo, che la idea, o la natura reale di un soggetto determina tutte le possibili modificazioni, e così la idea dell'esteso determina la possibilità delle figure, onde può essere circoscritto, e questa possibilità è reale, e non arbitraria. E per questo avviene, che il bilineo rettilineo è impossibile, e non è alcuna cosa di reale; laddove il chiliogono, sebbene non esistente attualmente, è però una cosa possibile, e reale. Pertanto, se la idea dello steso non è puramente arbitraria, e rappresenta qualche cosa di reale, è d'uopo confessare, che tutte le idee astratte, e precise, che può formare lo spirito intorno allo steso, debbono anch'esse avere un oggetto reale, e che non sono arbitrarie, se non in questo senso, ch'egli è arbitrario allo spirito l'applicarsi ad una, piuttosto che ad un'altra. Ora, che la idea dello steso non sia idea arbitraria, può apparire da queste due ragioni, tacendo le altre più sottili: primo, che la idea dello steso è cagionata in noi dalla sensazione, e non è pertanto idea di formazione: in secondo luogo, che la idea dello steso, quale in noi è cagionata dalla sensazione, contiene in se essenziali determinazioni, che non soggiacciono all'arbitrio dello spirito, essendo essenziale allo steso lo aver tre dimensioni, nè potendosene finger nè più, nè meno. Laonde non potendo lo spirito nè allargare, nè ristringere la realtà rappresentata per la idea dello steso, è chiaro, che una tale realtà è indipendente dallo spirito, nè la idea, che lo rappresenta, può dirsi una idea arbitraria.

Perciò i risultati delle verità geometriche rappresentano lo stato reale delle cose, come appare nella misura de' terreni, nell'applicazione della geometria alla meccanica ec. E' dunque falsissimo il detto di alcuni, che le verità geometriche sono cose, che noi facciamo, ed è fondato su di un puro equivoco, in quanto che ciò, che vi ha di arbitrario nello spirito, nello applicarsi a considerare un triangolo, anzichè un quadrato, si trasporta alla essenza, e realtà del triangolo in se stesso.

Dichiarazione intorno alle idee universali.

44. E qui mi torna in acconcio il dire brevemente alcune cose in dichiarazione delle nozioni universali. Alcuni pensano, che le idee universali non sieno altro, che confuse apprensioni di molti individui; imperocchè tanti essendo gl'individui, nè potendo lo spirito tutti ad uno ad uno immaginarli distintamente, li raccoglie, come in un globo, in una confusa immagine, che li rappresenta indistintamente, ed all'ingrosso senza le differenze, che li distinguono. Così ha pensato Spinosa, ed Obbesio, e molti altri sono dello stesso sentimento, senza forse saper, che tale sia stato quello di Spinosa, e di Obbesio, e senza sospettar, che sotto di esso possa nascondersi qualche malizia. Ma un tale sentimento non mi pare, che spieghi bene la natura delle idee universali. Per ispiegarla parmi, che va fatta questa distinzione. Altre sono le idee universali, nelle quali si considera una sola *forma*, o *qualità* in quanto applicabile a molti soggetti: altre sono quelle, in cui si considera un soggetto in quanto suscettibile di più forme, o qualità differenti. L'idea universale del triangolo equilatero è del primo genere, la idea della figura in generale è del secondo. La prima è una idea chiara, e distinta per se stessa; nè si può dire in alcun modo, che sia una confusa percezione di molti triangoli equilateri. Così nelle cose artifiziali ha il perito artefice una chiara, e distinta notizia della forma, o struttura d'un oriuolo, o di un pirometro, nè questa gli rappresenta un singolare, o determinato oriuolo, e pirometro, nè pure ella è una confusa percezione di molti oriuoli, e pirometri. La idea dunque chiara, e distinta in se stessa del triangolo equilatero, e della forma dell'oriuolo, è una idea universale, in quanto ch'ella è accoppiata con questa cognizione, che una tale forma è applicabile a molti soggetti. Questa è la idea universale delle spezie reali delle cose, la quale in noi manca, e però siamo costretti di distinguere la spezie

per certi attributi costanti, che osserviamo ne' differenti individui, ma ella può essere in una intelligenza più perfetta della nostra, che conoscesse la struttura interna dell'oro, e dell'argento, la quale vedrebbe essere applicabile a molti soggetti, e distinguerebbe gl' individui dotati di una tal forma dagli altri tutti: Laddove a noi, che ne giudichiamo per le apparenti loro qualità, ne accade lo sbagliare sovente, prendendo per individui d'una medesima specie quelli, che sono di specie diversa. Sicchè una tal sorta d'idea universale non ha in se niente d'imperfezione. Anzi richiedesi alla perfezione dello intendere, e si dee riconoscere in Dio, che conosce tutte le forme, ed i soggetti, a cui sono applicabili.

Le idee universali dell'altro genere sono quelle, in cui si considera un soggetto, in quanto è capace di ricevere una moltiplicità di forme, o qualità. Così nel considerare, che una porzione dello steso può essere circoscritta ora in triangolo, e poi in quadrato, in pentagono, in circolo ec., io ho la idea della figura in generale. Ma questa neppure è una confusa percezione di molti singolari; imperocchè l'oggetto direttamente rappresentato da questa idea non sono le figure, ma la potenza, che ha una porzione dello steso, di esser circoscritta da varie figure, la quale potenza s' intende chiaramente. Di questa sorta sono l'idee universali de' generi, che hanno sotto di se molte spezie. Così supponiamo, che un artefice sappia tutte le forme artifiziali, che possono introdursi in un pezzo di ottone, avrà egli una chiara, e distinta nozione della potenza, o possibilità dell'ottone a riceverle, nè solo chiara, e distinta, ma adequata; il che non è in noi rispetto alle figure. Ed all'adequata nozione, come si suppone, di quella potenza, o possibilità andrà congiunta l'idea universale del genere, che comprende tutte le spezie d'artifizio, che vi si possono introdurre; cioè conoscerà in quella materia la ragion determinante, per cui tutte quelle spezie si possono introdurre, e niun'altra se ne può introdurre. E questa ragion determinante sarà un attributo comune a tutte quelle spezie, e 'l solo attributo loro comune. Una tal sorta d'idea universale appartiene adunque anch'essa alla perfezione della intelligenza, ed è senza dubbio in Dio rispetto a tutte le cose naturali.

45. Allorchè dunque alcuni negano l'idee universali in Dio, perchè le suppongono provenienti da imperfetto modo d'intendere, confondono l'idee universali colle idee di pre-

cisione, per cui in un soggetto si considera una qualità senza considerarne un'altra, che l'è connessa, come quando nel fuoco si considera la luce senza considerare il calore. Questo modo è in vero un carattere di una intelligenza limitata, nè può convenire a Dio, che tutto comprende; ma non ha questo da fare colle idee universali. Dal che appare, quanto fia d'uopo il distinguere con esattezza sì fatte nozioni; onde mi lusingo, che non sarà per dispiacere a' Metafisici la dichiarazione recata in questo luogo.

Si è veduto sopra, siccome il vero, in quanto è oggetto della cognizione, consiste nelle relazioni delle cose, per mezzo delle quali si congiungono, o disgiungono certe idee, secondochè appajono convenienti, o ripugnanti.

Della formazione de' principj universali.

46. Queste relazioni di convenienza, o ripugnanza si ravvisano in qualche soggetto particolare, e le più s' appresentano per la prima volta in soggetto, che cade sotto a' sensi. Con tutto ciò altre di queste relazioni danno all' animo fondamento di formarne proposizioni universali, senza che intervenga induzione alcuna. Così nel vedere un tutto composto di più parti, e nel riflettere alla idea del tutto, ed alla idea della parte, risulta, comparandole, il rapporto di maggior disuguaglianza, che vi ha tra il tutto, e la parte; e sebbene questo siasi osservato in un sol tutto, si scorge però, che un tal rapporto dee risultare tra ogni altro tutto, ed ogni altra parte, e indi si forma la proposizione universale, che il tutto è maggior della parte. All'incontro, se osservo una pietra rotonda, sebbene io veda, che in essa la rotondità è congiunta col complesso delle altre qualità, alle quali dò il nome di pietra, non iscorgo però, che questa relazione sia immutabile, e che la rotondità debba sempre accompagnare il complesso delle altre qualità della pietra. Laonde su di questa relazione io non posso formare una proposizione universale. Tra le proposizioni universali, a cui dà fondamento la relazione stessa, che si scorge tra l' idea del soggetto, e quella dell attributo, e le proposizioni, che particolari si rimangono, vi ha di mezzo le proposizioni, che si fanno universali per via d' induzione, quale si è questa, che tutt' i corpi sensibili, e tutte le parti di questi sono gravi.

Sbaglio di Obbesio.

Obbesio nel Leviathan vuole, che la universalità delle proposizioni dipenda dalla imposizione de nomi, cosicchè uno, che non abbia l' uso de nomi, non vaglia formare proposizione universale alcuna, sebbene conosca lo stesso rapporto,

che dà fondamento di formare una proposizione universale a chi ha l'uso de' nomi. Così supponendo un sordo nato, che abbia sotto l'occhio da una parte un triangolo, e da un'altra due angoli retti, concede Obbesio, che potrà questi a forza di raziocinio pervenire a conoscere il rapporto di uguaglianza, che vi ha tra i tre angoli del triangolo, e i due retti. Ma in ciò si fermerà la sua cognizione. Laddove quello, che ha l'uso de' nomi, osservando, che questo rapporto non dipende nè dalla lunghezza de' lati, nè da altra cosa speziale al triangolo, che ha sotto gli occhi, ma solo da questo, che ha tre lati retti, e tre angoli, e potendo determinare questa idea per mezzo di un sol nome, formerà una proposizione universale, ed affermerà, che in ogni triangolo rettilineo i tre angoli sono uguali a due retti. Io rifletto, che il comprendere, che fa lo spirito con un sol nome quel complesso di lati, e di angoli, ch' egli osserva in un triangolo, è una conseguenza dell'atto, con cui mentalmente se li rappresenta in una sola idea, ta'chè la determinazione del triangolo, per via del nome, è un effetto dell'idea già determinata nello intelletto, e la unità del nome un segno, una immagine, una espressione della unità del concetto, con cui apprende quel complesso, come una sola cosa. Laonde non vedo, perchè non potrebbe il sordo nato, fissandosi l'idea determinata del triangolo, ed osservando, che l'uguaglianza de' suoi tre angoli coi due retti dipende unicamente dall'aver tre lati retti, fondare su ciò non altrimenti, che se al triangolo apponesse un nome, fondare (dico) una proposizione universale. Ma almeno per questa unità di nome richiesta da Obbesio, perchè lo spirito possa riconoscere la necessaria uguaglianza, che passa tra gli angoli del triangolo, e due retti, e così formare una proposizione universale, si comprende la necessità, che vi ha, che per l'unità del nome gli si rappresentino, come una sola cosa, e simultaneamente i tre lati del triangolo, dalla posizione simultanea de' quali dipende quella relazione; onde l'idea del triangolo consiste propriamente nel concetto di questa posizione, la quale essendo indivisibilmente tale, è una riprova della indivisibilità del concetto, che la rappresenta.

Proposizione XI.

47. Diremo pertanto, che per formare una proposizio-

ne universale sulla conoscenza di una qualunque relazione da noi ravvisata tra l'idea di un soggetto, e di un attributo, è d'uopo, che la relazione dipenda, e sia determinata dalla idea stessa del soggetto. Epperò nello esempio portato da Obbesio, veggendo noi, che la uguaglianza de'tre angoli del triangolo co' due retti risulta dall'idea stessa del triangolo, in quanto è un complesso di tre linee circoscriventi uno spazio, questo basta, perchè abbiamo fondamento di dedurne una universale proposizione: Imperocchè quella relazione risultando dalla idea stessa del triangolo, dovrà risultare, ovunque avrà luogo l'idea, e la forma del triangolo. Dunque sarà universalmente vero, che ogni triangolo rettilineo ha i suoi tre angoli uguali a due retti.

All incontro, quando, come appare nello esempio della pietra (per lo qual nome intendo un dato complesso di qualità) rotonda, la congiunzione della rotondità colla pietra non è determinata dall' idea del soggetto, allora non si può affermare universalmente, che ogni pietra sia rotonda; perchè il complesso di qualità compreso pel nome di pietra, non determinando la rotondità, può darsi questo complesso, senza che vi sia unita la rotondità.

Proposizione XII.

48. Le relazioni della prima sorta recano l'idea della necessità metafisica, fondata sul principio di contraddizione. Imperocchè veggendosi da noi, che la relazione della uguaglianza de'tre angoli con due retti è contenuta nella idea stessa del triangolo, nè potendo esservi triangolo senza ciò, che si appartiene all'idea del triangolo, egli è manifesto, che non può una tale relazione di uguaglianza venir in alcun modo divisa dal triangolo.

Necessità metafisica.

Per la ragione opposta, le relazioni dell' altra sorta portano seco l'idea della contingenza, in quanto è questa uno stato diverso, anzi opposto per natura allo stato di necessità metafisica. Imperocchè la congiunzione dell' attributo col soggetto, essendo determinata per l' idea, o natura di questo, vi ha in esso una potenza passiva, o capacità di ricevere quell' attributo, o di esserne spogliato, e dee essere determinato per qualche principio distinto da lui ad averlo piuttosto, che a non averlo. Il che è opposto all idea della necessità metafisica.

Contingenza.

Proposizione XIII.

Necessità fisica compatibile colla contingenza assoluta.

49. La necessità fisica, che si scorge in una natura particolare determinata ad uno stato, in virtù di una impressione estrinseca, o dell'ordine totale dell'universo, non esclude l'idea della contingenza, in quanto questa si contrappone alla necessità metafisica. Imperocchè la determinazione a quello stato, non dipendendo dalla natura stessa particolare, e non essendo in quella contenuta, venendo tolta questa estrinseca determinazione, nulla si toglie di appartenente essenzialmente a quella natura. Dunque ec.

Corollario.

Contingenza delle nature corporali, che compongono il mondo.

50. La generazione della fiamma dal legno, per cui si vede, che la stessa materia (qualunque siasi la essenza di questa) si spoglia di una forma, e ne riceve un'altra (qualunque siasi anche la vera nozione delle forme, o struttura di parti, o altro) è argomento certissimo, che la materia non è determinata per necessità metafisica ad una forma, anzichè ad un' altra. Dunque le nature particolari, che si van producendo per via di generazione, e che consistono nella congiunzione della materia colla forma, non esistono per necessità metafisica.

Proposizione XIV.

51. La produzione delle nature particolari, o ciò, ch'è lo stesso, l'ordine, e la serie delle generazioni, quale si scorge in questa terra, dipende dalla rispettiva collocazione delle parti dell'universo. Imperocchè se la terra fosse molto più vicina al Sole, o molto più remota, egli è chiaro, che la nostr' acqua, o subito si esalerebbe tutta, o tutta s' indurirebbe in freddissimo diaccio, e così delle altre cose ec. Dunque ec.

Proposizione XV.

52. La collocazione determinata delle parti dell'universo non dipende dalla natura di queste parti. Imperocchè l'antecedente non può dipendere dal suo conseguente; ma la na-

tura delle parti, che compongono l'universo, è determinata ad esser tale, in virtù della collocazion loro rispettiva. Dunque ec.

Corollario.

53. La collocazion rispettiva delle parti dell' universo, non essendo determinata per necessità metafisica; giacchè nel Sole, o in qualsivoglia corpo, e parte del sistema non vi ha un principio intrinseco, ed essenziale, che determini la distanza della terra da quello, e così di tutte le altre parti, è d'uopo, che fuori del complesso dell' universo trovisi la ragion determinante di essa collocazione.

Proposizione XVI.

Facoltà di conoscere il vero, naturale all'uomo.

34. Vi ha nell'uomo la facoltà naturale di conoscere il vero. Imperocchè l' uomo ha per sua naturale costituzione attitudine, e potenza di conoscere le relazioni d' identità, di diversità, di somiglianza, e dissomiglianza, di cagione, ed effetto, di principio, e di conseguenze, per cui sono le cose connesse. Ma in coteste relazioni consiste il vero. Di più l' uomo ha naturale inclinazione di conoscere il vero, siccome consta per esperienza; onde si dice volgarmente, che l' uomo desidera due cose senza fine, *vivere*, e *sapere*. Ma ove vi ha potenza naturale congiunta con una naturale inclinazione di usarla, ivi è facoltà naturale. Dunque ec.: *Omnes trahimur*, dice Cicerone lib. 1. degli uffizj cap. 6., *et ducimur ad cognitionis, et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus; labi autem, errare, nescire, decipi, et malum, et turpe ducimus*. La potenza, che ha l' uomo di conoscere il vero, si scorge nella intelligenza, per cui conosce immediatamente certe relazioni per la semplice comparazione delle idee, e nella ragione, per cui dalle cose note deduce le ignote: è di più fornito di memoria, e d' immaginazione, che sono anche strumenti atti alla ricerca del vero, adoperati che siano convenientemente. *Homo autem, quod rationis est particeps, consequentia cernit, caussas rerum videt, earumque progressus, et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, et rebus praesentibus adjungit, atque annectit futuras.*

Corollario I.

55. La investigazione, e conoscenza del vero si è dunque una operazione naturale, propria, e conveniente della facoltà naturale dell'uomo, in quanto è uomo; talchè l'uso naturale, e conveniente di essa si è lo investigare, ed il conoscere il vero. E però Cicerone, lib. 1. degli uffizj cap. 4. *Imprimis hominis est propria veri inquisitio, atque investigatio.*

Corollario II.

Quindi l'atto di conoscere il vero è una operazione naturalmente dilettevole.

56. Essendo la cognizione del vero operazione propria della naturale facoltà, indi nasce il diletto, che provasi nella conoscenza, e scoprimento di esso. Il diletto, come insegna S. Tommaso, è la quiete della inclinazione nell'oggetto suo, come termine. Avendo pertanto l'animo una tendenza naturale al vero, per la naturale inclinazione, ch'egli ha di conoscerlo, il vero è oggetto insieme, e termine di quella tendenza. E perciò dal conseguimento del suo oggetto, e termine risulta il diletto.

Corollario III.

E di più conveniente alla perfezione dell'uomo.

57. Per questa medesima ragione, che la investigazione del vero è operazione propria, e conveniente di una facoltà naturale dell'uomo, dirizzata al conseguimento di esso, come a fine proprio, e conveniente (imperocchè nelle facoltà naturali il conseguimento dell'oggetto è il fine loro proprio), ne segue, che la investigazione, e conoscenza del vero è anche perfezione propria, e conveniente di essa facoltà (*num.* 30.). Quindi l'uomo si compiace di se stesso nello scoprimento, e nella intelligenza del vero, il che avviene per l'amore, ch'egli ha di se stesso, e per cui gode di ravvisare in se la perfezione a lui naturale, e conveniente.

Corollario IV.

58. La conoscenza del vero ha dunque ragione di *bene* rispetto all'uomo.

59. Quando lo spirito scuopre la relazione di convenienza, o ripugnanza di due idee, la conoscenza, e come visione intellettuale, ch'egli ha di quella relazione, che gli è realmente presente, dicesi Evidenza.

Cosa sia evidenza.

Corollario.

60. Quando è lo spirito consapevole a se stesso della evidenza, con cui conosce una verità, egli non può a meno di non dirsi a se stesso riflettendovi, che la cosa è realmente quale egli la vede; poichè non si può conoscere intuitivamente ciò, che non è: Laonde riguardo a quel particolare oggetto si acqueta perfettamente la voglia, che ha lo spirito di sapere, voglia, che nasce dalla inclinazione, che lo spinge a rintracciare il vero, finchè l'abbia scoperto, che vale a dire, finchè gli rimane qualche cosa da conoscere.

61. Può in due maniere acquetarsi su d'un particolar soggetto la voglia, che ha lo spirito di sapere: o perchè chiaramente ravvisi la connessione di due idee, o perchè non veggendola gli si appresenta un connotato, o indicio di essa, da cui argomenta ciò, che egli non vede.

62. Nell'uno caso, e nell'altro interviene il giudizio, o sia l'atto, per cui si afferma, o nega una cosa, il quale anzi che un atto dell'intelletto, come hanno stimato gli scolastici, o della volontà nel senso di Cartesio, parmi, che altro non sia, che lo acchetamento della voglia di sapere intorno a un dato, e particolare oggetto.

Cosa sia il giudizio.

63. Quanto è facile ad avvenire, che lo spirito si acqueti nel falso, supponendo quello, che non è, altrettanto sembra difficile l'intendere, come questo avvenir possa, e come si acqueti lo spirito in ciò, che veramente non iscorge, e qual sia la precisa nozione dell'atto, che si esprime con queste parole: *supporre ciò, che non è*. La spiegazione di questa difficoltà parmi, che si possa ripetere da questo, che le più volte scorgesi una simultaneità d'idee, senza che appaja la propria ragion determinante di cotesta simultaneità. Posto A per esempio, segue B, o costantemente, o il più delle volte. Una tale sperimentale osservazione può servire di connotato di una qualunque connessione tra que' due termini; ma non iscorgendosi ciò, che in A determina B, se tra le condizioni di A una sia molto apparente, quando vien determinato B, egli avverrà di leggieri, che quella connes-

Come possa lo spirito acquetarsi nel falso, e cosa sia, *supporre ciò, che non è*.

sione, che per lo connotato della simultaneità meritamente si giudica essere tra A, e B, si affermi essere dipendente da quella condizione, che più appare in A, e ciò perchè essendo nascoste le altre condizioni, e sapendosi, che la determinazione di B debbe dipendere da una qualche condizione di A, si acqueta lo spirito nel pensare, che cotesta determinazione dipende da quella condizione; onde più volte ha veduto accompagnato A nel veder per esso determinato B. Nel che si suppone ciò, che non è, e si fa un giudizio falso.

Corollario.

Ogni giudizio falso originariamente è la conclusione d'un raziocinio mancante nella forma.

64. Dal che mi pare potersi inferire, che ogni giudizio falso, e di pura supposizione non riguarda mai la semplice, ed immediata comparazione di due idee, ma viene sempre in seguito, ed è la conclusione di un qualche precedente raziocinio, in cui le premesse siano vere; ma per la moltiplicità delle condizioni, che involge il mezzo termine, vengano ad unirsi falsamente nella conclusione i due estremi, non avvertendo lo spirito, che l'estremo D, che è veramente connesso col mezzo N, gli è connesso per una condizione differente da quella, per cui gli è connesso l'altro estremo. Laonde lo spirito prendendo per connotato della connessione degli estremi la connessione, ch'egli veramente scorge tra essi, ed un altro termine, suppone ciò, che non è, e fa un giudizio falso. Quindi l'errore non comincia nello spirito, che per l'abuso, ch'egli comincia di fare della facoltà, che ha di ragionare. Dal che si vede altresì, che il vero può essere oggetto diretto, e immediato della facoltà d'intendere nelle sue due prime operazioni, ma non mai il falso, per cui si richiede, che lo spirito sia di già passato alla terza.

Cosa sia la certezza.

65. Nello acchetamento dello spirito, nella evidenza, ovvero in un connotato, per cui come mezzo termine si concluda direttamente la connessione di due estremi, quel riflesso, per cui lo spirito si acqueta nella cognizione di quella connessione, si dice certezza, la qual però sempre accompagna il vero.

Cosa sia la sicurezza, talvolta falsa imitatrice della certezza.

66. Quando lo spirito si acqueta totalmente in una falsa conclusione nella maniera spiegata sopra, si produce talvolta in esso la sicurezza, che in lui tiene talora per qualche

tempo il luogo della certezza. Ma è differente in questo, che la certezza è per ogni parte fondata su positive cognizioni; laddove la sicurezza in parte si fonda su la mancanza attuale di quella cognizione, che potrebbe far ravvisare allo spirito il vizio dell' argomento, ch'il muove a supporre ciò, che non vede.

Probabilità, e morale certezza.

67. Tra la certezza del vero, e la sicurezza nell' errore vi ha di mezzo la probabilità, per cui lo spirito non giudica assolutamente, che una cosa sia, o non sia, ma solo che in un numero determinato di casi la cosa ha da succedere più, o meno volte; laonde paragonando un numero con l'altro, e data la cognizione del rapporto, che ne risulta, conclude quanto sia più facile, che l'un de'due casi si dia, che l'altro. Epperò non si acqueta pienamente, e 'l giudizio, che forma, cade piuttosto sulla facilità del caso ad essere, che sull' attuale esistenza di esso, e se in questo il giudizio sarà regolato esattamente dal rapporto detto sopra, sarà un giudizio misurato. Tal volta le condizioni determinanti un caso hanno un tal vantaggio su tutte l' altre, che queste sembrano meritamente potersi trascurare. Allora il giudizio cade direttamente sull'esistenza, o verità del caso, e la probabilità diviene ciò, che si chiama morale certezza.

Proposizione XVII.

68. La conoscenza è dunque la norma naturale del giudizio, cioè la conoscenza è ciò, che naturalmente determina il giudizio. La voglia di sapere spigne l'uomo a ricercare il vero, affine di scoprirlo. Dunque non si ha da fermare naturalmente la voglia di sapere, se non si giugne allo scoprimento del vero. Dunque ciò, che dee determinare l'acchetamento di quella, si è il solo scoprimento, e conoscenza del vero.

Conoscenza del vero, norma naturale del giudizio.

Dunque l' uso naturale della facoltà, che ha l' uomo di rintracciare il vero, e 'l fine naturale, a cui è indirizzata, e la perfezione, che all'uomo apporta l'uso di quella facoltà, e 'l conseguimento del fine di essa, richiede, che sia sempre il giudizio determinato da una *vera* conoscenza o *diretta*, o *riflessa*. Imperocchè non essendo il giudizio determinato da una vera conoscenza, si ferma la voglia di sapere, che induce l'uomo a rintracciare il vero, innanti che siasi acquistata la conoscenza di esso: S'impedisce pertanto l' uso della

facoltà di riconoscere il vero, e si mette un reale ostacolo al conseguimento di esso.

Corollario.

Errore, depravazione dell'uomo.

69. Dal che si vede, che la semplice ignoranza è bensì la privazione di una perfezione conveniente all'uomo, ma che l'errore importa di più una positiva depravazione; mentre il credere di conoscere il vero, quando non si conosce, apporta un positivo impedimento all'uso naturale della facoltà di conoscerlo.

Rettitudine del giudizio conseguente alla conoscenza del vero.

70. Nella conformità del giudizio con una vera conoscenza, consiste la verità di quello, ed anche in essa consiste la *rettitudine* del medesimo. Imperocchè ciò dicesi retto, ch'è determinato per la norma, che l'è conveniente, e naturale.

71. Dal che appare la stretta connessione, che passa tra la rettitudine del giudizio, e la verità della conoscenza.

Proposizione XVIII.

Naturale approvazione che lo spirito non può rifiutare alla rettitudine del giudizio.

72. Allorchè lo spirito è consapevole a se stesso della conformità del giudizio colla verità della conoscenza, non può a meno di non approvare un tale giudizio, e di non compiacersene; imperocchè l'approvare non è altro, che il riconoscere, che una cosa è quale *debbe* essere, ed una cosa è quale debbe essere, quando è determinata per la norma, che l'è conveniente.

Proposizione XIX.

Sapienza richiesta per la felicità dell'uomo.

73. Essendo la investigazione, e la conoscenza del vero operazione, e perfezione naturale, e conveniente ad una facoltà naturale, e propria dell'uomo, in quanto è uomo, cioè della ragione; egli è chiaro, che in una qualunque affluenza di beni esterni, e diletti sensibili, non può l'uomo senza la conoscenza del vero, e senza la sapienza trovarsi in uno stato a lui conveniente di perfezione, nè di felicità per conseguente. E certamente l'uomo per quell amore, che ha a se stesso, è portato a desiderarsi tutte le perfezioni, che gli sono convenienti, e quelle massimamente, che gli si conven-

gono in quanto è la sua natura distinta e superiore alle altre, (*num.* 58.).

Quindi si scuopre la ragione di ciò, che dice sopra Cicerone (*num.* 54.) della opinione di eccellenza, in cui si tiene la cognizione, e la scienza; e 'l sentimento di vergogna, che si desta nel riconoscere la sua imperizia, lo sbaglio, e l'errore.

Corollario.

74. Questo sentimento di vergogna si vede pertanto esser fondato sulla natura dell'uomo, e non esser un puro parto dell'educazione, e de' popolari pregiudizj: Laonde vedremo, che il sentimento, che ne porta a lodare, o a biasimare certe azioni, in quanto le ravvisiamo buone, o ree, sorgendo pure dalla medesima radice, è anch'egli fondato in natura, e suppone una bontà, e reità naturale nelle azioni, che ne sono l'oggetto; benchè per qualche accidentale errore avvenga, che non in ogni occasione il sentimento del biasimo cada su di un'azione rea.

Sentimento di vergogna naturale all'uomo.

75. La semplice relazione, o connessione di due sole idee, o cose A e B, può all'animo appresentare soltanto una verità. Imperocchè, conoscendo egli quella qualunque relazione, che realmente vi ha tra A e B, conosce una verità, ed affermandola afferma il vero. Ma sopraggiugnendo una terza cosa, o idea C, se lo spirito comparandola colle due altre A e B, trova, che data la connessione già nota di A e B, ha pure C all'una, ed all altra un rapporto, per cui si connette anch'essa con A e con B, talchè intenda la ragion determinante della loro posizione, o qualunque connessione; da una tale conoscenza deriverà una terza idea, che è quella, che dicesi idea dell'ordine.

Dalla facoltà di conoscere il vero sorge la facoltà di conoscere l' ordine.

Alcuni esempj dichiareranno questa definizione, la quale dovea essere concepita ne' termini più generali, perchè si stendesse a tutt'i casi. Dati due numeri 1 e 2, lo spirito paragonandogli ne scoprirà i rapporti, e per mezzo di essi altrettante verità conoscerà, come per esempio, che l' antecedente è contenuto due volte nel conseguente, oppure ch'egli è superato da questo per una unità. Ma aggiungendovisi un terzo numero, come il 3, o il 4, s'intenderà facilmente, come la posizione del 4 dopo il 2 è determinata dal primo rapporto, il quale si ritrova lo stesso tra il 2 ed il 4, che

tra 1 e 2, e la posizione del 3 dopo il 2, determinata per lo secondo rapporto: così verranno a formarsi serie, i termini delle quali essendo determinati per un medesimo rapporto, apprenseranno la idea dell'ordine. Laddove, se dopo 1 e 2 si vedesse posto il 7, indi il 3, il 4 ec., dalla comparazione di que' termini non potrebbe lo spirito ricavare alcun rapporto, che fosse la ragion determinante della loro collocazione; epperò non concepirebbe alcuna idea di ordine.

Così lo Anatomico facilmente discerne nella struttura del corpo animale la ragion determinante della posizione delle parti di esso, riferendole all'uso, cui nello animale servono.

Così chi entra in una Biblioteca, e vede i libri distribuiti in differenti classi, secondo che trattano di varie materie, ed in ogni classe li vede collocati o secondo la serie de' tempi, o secondo la grandezza de' volumi ec., ravvisa subito un rapporto, che serve di *regola*, o di ragion determinante della loro posizione, e questa egli apprende, come ordinata, per opposizione ad un mucchio di libri, ove un libro Matematico sarebbe unito ad un Teologico, ed un latino ad un volgare, e questo ad un altro latino ec., della quale collocazione non apparendo la ragione in alcun rapporto di que' libri, l'uno rispetto all'altro, apparirebbe essa confusa, e disordinata.

Definizione dell'ordine.

76. L'ordine pertanto può dirsi una serie di cose, determinata per un qualche rapporto, per cui s'intenda il perchè i termini di essa serie sono piuttosto connessi in una maniera, che in un'altra.

Cagione della diversità de' giudizj intorno all'ordine.

77. Essendochè varie sono le relazioni, che hanno le cose fra loro, e per cagion della varietà di quelle si possono dalle medesime cose ordinare differenti serie, secondochè una relazione anzichè l'altra si piglia per ragion determinante della loro collocazione; può facilmente avvenire, che diversi uomini a diverse relazioni risguardando, più di convenienza trovino in una serie gli uni, e gli altri più in un'altra. E quindi avverrà, che gli uni approveranno, e loderanno una serie, che sarà dagli altri biasimata. Ma, come si vede, questa disparità di giudizio non prova, che l'idea dell'ordine sia di puro capriccio, e senza fondamento nella natura, siccome alcuni se lo persuadono, appunto per questa varietà: anzi è da notarsi, che chi non trova per esempio una Biblioteca,

o una Galleria di quadri ben ordinata, non la biasima quasi mancante di ordine, e quasi non fosse quella disposizione sempre migliore di una totale confusione; ma perchè avendo in vista un altro rapporto, per via di cui determinata la serie, gli pare che riuscirebbe più conveniente ad ottenere il fine, per cui si ordinano i libri, o i quadri, disapprova l'altra serie, in quanto per quella vien tolto un ordine più conveniente.

Proposizione XX.

Compiacenza naturale, che ha l' uomo dell' ordine.

78. Quella stessa inclinazione, che muove l' uomo a rintracciare il vero, e fa, che si diletti, e si compiaccia della conoscenza di esso, il muove altresì a rintracciare l' ordine, e fa, che nel ravvisarlo si diletti, approvi, e si compiaccia. E certamente, siccome il vero consiste nelle relazioni delle cose, in quanto elle sono semplicemente, così l' ordine consiste nelle relazioni, in quanto per esse vien determinata la collocazione delle cose. Laonde le relazioni sono in uno stesso tempo e la sorgente del vero, e 'l fondamento dell'ordine: e chi conoscesse tutta l'ampiezza del vero, cioè le relazioni di tutt' i possibili, avrebbe per ciò stesso una perfettissima comprensione dell'ordine, in cui tutti sono essenzialmente connessi. Che se l'uomo è vago d'intendere la collocazione delle cose, non lo è meno di saper la ragion determinante, o il perchè di essa collocazione. Anzi è più curioso d' intendere le cagioni formali, e finali delle cose, che l'efficienti, se non in quanto la difficoltà di scoprire queste irrita talvolta maggiormente la sua curiosità. E questo si osserva in chi sta mirando il lavoro, che fa un artefice; mentre non vi ha dubbio, che non sia più vago d' intendere la ragione della forma, e della collocazione de' pezzi, che del lavoro in se stesso, in quanto è principio efficiente di un qualsivoglia artificio. Lo stesso si raccoglie dalle investigazioni degli antichi Filosofi intorno alla natura, ed all'universo, come dal discorso di Socrate, in cui parla dell avidità, colla quale posto si era in leggere le opere di Anassagora, pensando di dover in esse rinvenire le cagioni finali: Laddove Anassagora non trattando che delle efficienti, rimase egli deluso della sua speranza, non parendogli, che la dichiarazione delle cagioni efficienti, che poi non sono altro, che gli *strumenti* adoperati dalla natura, fosse tanto degna

della considerazione di Filosofo, quanto la conoscenza del *fine*, che muove la natura a ordinare, e adoperare sì fatti strumenti.

79. Una serie di cose si rappresenta allo spirito, come un sol tutto. Imperocchè una serie non essendo che il complesso di più termini, quell'atto, per cui lo spirito apprende una serie, come serie, egli è quell'atto, per cui ne apprende i termini, in quanto formano un sol complesso, e perciò un sol tutto corrispondente ad una sola idea.

Proposizione XXI.

Lo spirito ha più di facilità di conoscere un dato numero di termini, quando siano ordinati, che altrimente.

80. Quanto più è una serie ordinata, tanto più di facilità ha lo spirito di conoscere partitamente, e distinguere i termini, che la compongono, e meglio ravvisa la totalità, che risulta dalla loro unione. Ciò si scorge manifestamente in una Galleria di quadri per esempio, ove se sono questi acconciamente ordinati, potrà lo spirito più facilmente ravvisarne la totalità, e distinguerli tutti partitamente, anzi notare se qualcheduno manca, se non è nel luogo richiesto dalla ragion determinante dell'ordine. Ed in generale non vi ha dubbio, che lo spirito non apprenda, e discerna, e ritenga molto meglio le cose, che gli si appresentano ordinate, che le altre.

Corollario.

81. Tale adunque essendo la virtù dell'ordine, che giova grandemente alle facoltà intellettive dell'uomo, la qual virtù non è certamente arbitraria, ma fondata in natura, egli appare, siccome per questo riguardo ancora debbe l'ordine riuscire grato, e dilettevole. Dal che si vede sempre più, che la compiacenza, che si prova nel ravvisare l'ordine, non è un puro effetto della educazione, o del pregiudizio.

Due sorta di ordini, l'uno indefinito, l'altro compito, e definito.

82. Una serie ordinata può essere intesa determinata in due maniere, o semplicemente, secondo che il progresso de' termini è per una certa legge di rapporto determinato ad esser tale, anzichè altro, potendosi questo progresso continuare all'infinito, e tali sono le serie matematiche de' numeri naturali, figurati ec., oppure può essere la serie determinata sia nella posizione, e sia nel numero de' termini,

ed allora questa serie forma un complesso compito, e perfetto, come un sol tutto da più parti risultante.

83. Di questo genere si è l'ordine, che si ravvisa nel complesso di più parti ordinate ad un tal fine. Nel qual caso sarà quell ordine stimato giustamente più conveniente, in cui si scorgeranno tutte le parti necessarie per lo conseguimento del fine proposto, ed in cui la loro rispettiva posizione, quella sarà, per mezzo della quale il fine si conseguirà o più *facilmente*, o più *sicuramente*, o più *ampiamente*. E nello adempimento di queste tre condizioni, o divisamente, secondo le differenti opportunità, o simultaneamente consisterà la maggiore, o minore convenienza dell' ordine. Però egregiamente dimostra S. Tommaso la stretta connessione, che v'ha tra la perfezione, e l' ordine nelle cose. Tra queste vi hanno molte, alla natura, ed operazioni delle quali più cose hanno da concorrere, che possono combinarsi in diverse maniere. Laonde richiedesi l' ordine, onde risulti la combinazione, che più si conviene alla natura, ed alle operazioni determinate di un dato individuo.

84. In un complesso dirizzato a qualche fine la convenienza delle parti fra loro, in quanto risulta dalla conveniente loro posizione per lo conseguimento di esso, ha ragion di *mezzo* rispetto a quello stesso fine.

85. Secondo la natura, condizione, e qualità delle parti, che si fanno entrare in un complesso destinato ad un fine, e secondo la loro diversa collocazione, la quale per la ragione addotta (*num.* 77.) può essere di varie sorta, può avvenire, che il complesso richieda, e comprenda un maggiore, o minor numero di termini, perchè sia fornito di tutt' i mezzi necessarj al conseguimento del fine proposto. Così dato un certo numero di effetti, che debbansi produrre per opera di una qualche nuova macchina, ed a molti Ingegneri, ed Architettori propongasi d'ideare una costruzione conveniente ad operare gli effetti richiesti; avverrà di leggieri, che la costruzione dell' uno comprenderà molti pezzi tutti necessarj, secondo la disposizione ideata da lui: Laddove nella costruzione ideata da un altro, più pochi se ne richiederanno per produrre i medesimi effetti. Così nel sistema Copernicano, dalla semplice rispettiva collocazione de' pianeti intorno al Sole, e da' rapporti, che nascono dal semplice movimento di ciascuno intorno al Sole, e su del proprio asse, risultano tutti quei medesimi fenomeni di rivoluzione

diurna, di declinazioni, delle direzioni, stazioni, retrogradazioni de' pianeti ec., pe' quali nel sistema Tolemaico si ricercano di necessità gli epicicli, i deferenti ec. Con tutto ciò, se ben si riflette, il maggior numero di pezzi richiesti dal sistema Tolemaico non reca maggiori *mezzi* di quelli, che si hanno con un minor numero di termini nel Copernicano, per produrre i dati fenomeni. Sicchè tanti rapporti di convenienza risultano dal sistema Copernicano, rispetto al fine, ch'è di spiegare le apparenze, quanti ne somministra il Tolemaico, benchè più abbondante di parti. Anzi più ne risultano, rispetto allo stesso fine dal primo, che dal secondo; poichè le fasi di Venere, e la distanza di Marte dalla terra ora maggiore, ora minore di quella del Sole, sono determinate dalla posizione de'termini nel sistema Copernicano, e non sono supplite dalla moltiplicazione de' pezzi nel Tolemaico.

Proposizione XXII.

86. Quell'ordine pertanto dovrà essere giudicato convenientissimo, e perfettissimo, per cui, dato il fine, si combinerà nel complesso il *massimo* de'*mezzi* richiesti ad ottenerlo col *minimo* de'*termini* impiegati nella costruzione. Talchè per la condizione, o qualità, e situazione de' pezzi adoperati, si combini col minor numero possibile di questi un massimo di relazioni di convenienza, riguardo a quel fine. Nel che s' intende cosa sia il pregio della varietà ridotta alla maggior semplicità.

Esemplari perfettissimi di quell' ordine sono i corpi naturali organizzati, siccome pienamente ne possono far fede i vestigj di esso, che in quelli si scoprono alla intelligenza: quindi è, che nello scoprirsi di una parte, da quella si vedono tosto sorgere moltissimi rapporti di convenienza, o usi, e più ancora se ne scoprono, a misura che la nostra intelligenza più va innanzi nella cognizione delle cose.

87. Dello stesso genere, ma di altra sorta è l'ordine di una serie compito in certa guisa, e perfetto, quando i termini del complesso sono disposti di tal maniera, che dato il rapporto, che risulta dalla collocazione di A rispetto a B, lo stesso rapporto, ma inverso di B ad un altro termine D, determina la condizione, e la collocazione di esso.

88. Su di questo è fondata la regola, che la parte dis-

simile debbe essere in mezzo alle simili, siccome veggiamo nell' Architettura, che le finestre si fanno da una parte, e dall' altra della porta, talchè lo stesso rapporto, che vi ha tra la finestra, che è la dritta, e la porta, si trovi inverso tra la porta, e la finestra sinistra.

89. In sì fatta collocazione si scorge una somiglianza di rapporti tra gli estremi, e la parte di mezzo, fondata sulli rapporti di somiglianza, che hanno gli estremi fra loro.

Proporzione di simmetria.

90. Siccome le Matematiche proporzioni risultano da uguaglianza di rapporti fondati unicamente sulla quantità de' termini; così la proporzione di *simmetria*, e di corrispondenza risulta dalla somiglianza de' rapporti risultanti dalla qualità, e situazione delle cose.

91. L'ordine di simmetria, e di corrispondenza venendosi ad aggiugnere, ed accoppiare coll'ordine descritto sopra di un complesso di parti dirizzate ad un fine, vi aggiunge eleganza, e vaghezza, facendo che diletti non solo la intelligenza, che conosce la proporzione, che hanno le parti col fine, ma ancora il senso, che apprende quella simmetria, e corrispondenza.

92. E se questa varietà di rapporti, che fa la simmetria, si farà meglio risaltare illuminando ogni parte, e spargendole d'un colore, che soavemente alletti lo animo (giacchè si sa, che i colori sono sensazioni), maravigliosamente crescerà il diletto, che nello animo cagionerà un tal ordine.

Proposizione XXIII.

Caso, in cui si trova certamente il bello.

93. La combinazione dell' ordine *finale* coll' ordine di *simmetria* dà un caso, in cui si ritrova certamente il *bello*. Tutti gli uomini ragionano del bello, tutti gli uomini sono consapevoli a se stessi, di essersi compiaciuti, e dilettati nella cognizione di cose, che loro sono sembrate belle. E pure si scorge tra gli uomini una grandissima diversità di gusto, e di opinione ne' giudizj, che fanno in particolare della bellezza delle cose. Da questo si ha da concludere, che vi ha negli oggetti, che si appresentano al senso, ed alla intelligenza, una ragione, ch' è come la cagione di quello universale sentimento, che hanno tutti gli uomini del bello, e che inoltre vi hanno da essere particolari cagioni della diversità de' loro gusti, ed opinioni nel giudicare in particolare della bellezza, o non bellezza di una cosa. Dal che solo si potrebbe

altresì concludere, che la idea del bello non è un puro effetto della educazione, o del capriccio.

Con tutta questa varietà di gusto, e di opinione, se a qualunque uomo siasi, viene appresentato un complesso di mezzi atti ad ottenere *facilmente*, *sicuramente*, *ed ampiamente* un dato fine, ed egli conosca l'attitudine di que' mezzi, quel complesso gli parrà certamente ordinato convenevolmente, e data la cognizione del fatto in tutti gli uomini, tutti certamente converranno in ciò nello stesso pensiere.

E se a tutti gli uomini si appresenterà un ordine di simmetria, a tutti piacerà la *simmetria*, sebbene alcuni potranno rimanere offesi da alcune cose congiunte, come della struttura delle parti, ch' entrano in quella. E così nel vedere in una facciata gottica l'arco più alto in mezzo a due archi uguali, e più piccoli, si ha da distinguere la simmetria, che consiste semplicemente in questo, che la parte dissimile sia in mezzo alle simili, dalla particolare costruzione degli archi; nè vi ha dubbio, che questo solo è ciò, che offende nella facciata gottica, e non la simmetria, la quale si ritrova nella Greca, Romana, e Toscana Architettura, anzi nelle casuccie fatte da'poveri, quando non sono costretti dalla necessità di rinunciare al genio, e al diletto.

Che se si scorgerà unito un ordine coll'altro in un qualche complesso, (tolto ciò, che a taluno potrebbe dispiacere per qualche aggiunto) non vi ha dubbio, che cotesto complesso, in quanto risplenderà in esso l'uno e l'altro ordine, non sia per essere universalmente approvato, e riconosciuto bello da tutti gli uomini.

Abbiamo dunque un caso, in cui possiamo sicuramente affermare, che dall' ordine vien determinato, e risulta il bello. Il che basta per vedere, che il bello non altramente che l' ordine, ha un fondamento reale nella natura delle cose, e che non è un puro parto di fantasia, e di pregiudizio.

Onde nasce la difficoltà di fissare la nozione del bello.

94. Ma giacchè non un qualunque ordine basta per fare il *bello*, e che per altro non ogni *bello* suppone un complesso tanto perfettamente, e convenientemente ordinato, quale i è supposto nel caso sopraddescritto, egli è difficile il poter fissar nella scala dell' ordine quel grado, ove il bello comincia a risaltare. Si potrebbe dire per avventura, che ciò, che propriamente si denomina *bello*, consiste in un complesso di rapporti determinati, o in virtù d' un fine, o in virtù della

unità di somiglianza, o corrispondenza (come è stato spiegato sopra).

Una tale definizione conviene al bello naturale, quali sono i corpi organizzati, al bello dell' architettura, e qualunque altro artifiziale, al bello musicale, al bello scientifico, quale si è una ben intesa dimostrazione, al bello oratorio. Una parola, un detto solo si può dir bello in questo senso, in quanto quel detto si riferisce alla situazione di chi parla, alla situazione di chi ascolta, al fine, che ha chi il proferisce, all' effetto, che ha da produrre ec.; un tal detto è talvolta la espressione di molti affetti, i quali per esso vivamente rappresentandosi all' animo di chi ascolta, fa, che si denomina bello con tutta ragione.

95. Ma la difficoltà di dare una nozione precisa del bello proviene principalmente da questo, che ciò, che è bello nel senso sovra esposto, produce alcuni effetti nell' animo, e non solo un semplice diletto, il che è comune ad ogni sorta di ordine, ma un diletto misto con qualche maraviglia: quindi avviene per l' associazione delle idee, che se un tal diletto misto di maraviglia sarà cagionato da un oggetto, cui non si convenga rigorosamente quella definizione, ciò basterà, perchè gli si attribuisca la denominazione di *bello*.

96. Dirà forse taluno, che un liquore può eccitare in chi lo assapora un diletto misto di maraviglia, e pure non si è mai detto, che la migliore cioccolata sia bella.

Da questa obbiezione prendo occasione di recare un' altra condizione del bello, per cui s'intende il perchè non può essere oggetto del gusto, oppure dell' odorato. Nasce il bello propriamente, siccome abbiam veduto, dall' ordine, il quale ravvisato dallo spirito è atto a cagionare un diletto misto di maraviglia. Ora ciò, che ingombra la nozione del bello, o la rende ambigua, si è, che quantunque ciò, che allo spirito si appresenta, manchi in gran parte del conveniente ordine; con tutto ciò s'è atto ancora a destare una grata maraviglia, si denominerà bello, e da quelli massimamente, che forniti di minore intelligenza non conosceranno la mancanza del conveniente ordine; ma pure si richiede, che l' oggetto, a cui si trasporta per errore la denominazione di *bello*, qualche cosa ritenga dell' ordine, ed appresenti qualche vestigio di convenienza di un oggetto, in quanto si riferisce ad altri oggetti. Quindi è propria condizione del bello, ch' e' diletta non per lo *uso*, che si fa dell' oggetto bello, ma in virtù del-

la cognizione, che ne ha lo spirito, la qual cognizione è accompagnata di una grata affezione nell' animo. Nel gusto, e nell' odorato non si sente diletto, se non nell' uso dell' oggetto; e perchè l' oggetto diletti, non basta, che sia conosciuto, è d' uopo, che operi, e faccia impressione attuale sulle fibre, nella vista, e nell' udito; oltre ciò, che affetta il senso, vi ha nell' animo la conoscenza dell' ordine, e della convenienza, che è nell' oggetto stesso del senso. Il gusto, e l' odorato ci fanno conoscere gli oggetti solo come convenienti a noi, e questo rapporto di convenienza desta in noi l' idea del bene; ma nel bello si ravvisa la convenienza degli oggetti fra loro.

Della differenza del gusto intorno al bello in diverse nazioni, ed età.

97. Dalla ragione, che sopra recato abbiamo della difficoltà di assegnare una generale definizione del bello, senza che da questo segua in alcun modo, che non sia il bello fondato in natura; si può anche intendere facilmente, siccome è avvenuto, che in secoli poco colti sia stata riputata bella l' architettura gottica, e belle siansi riputate orazioni piene di stravolti concetti ec. 1. Nell' architettura gottica si osserva un ordine, vi si ravvisa la somiglianza de' rapporti, la corrispondenza delle parti. E quest' ordine, questa simmetria risaltava pure agli occhi de' riguardanti ne' secoli men colti. 2. Vi era nella gottica architettura una strabocchevole copia di ornamenti maravigliosi le più volte per la preziosità della materia, e la squisitezza del lavoro. 3. Ne' secoli men colti per difetto di bastevole intelligenza non si scopriva, nè così chiara si ravvisava la sconvenevolezza, e superfluità di quegli ornamenti, nè il mancamento di altre convenienze richieste a ciascuna parte dell' edifizio rispetto al fine, o all' uffizio, per così dire, assegnatole. Però l' architettura gottica appresentando un ordine, ed a quell' ordine aggiungendosi cose atte a destare una grata maraviglia, e tanto più grata, quanto eran nascosti a que' tempi, per mancamento d' intelligenza, i difetti, dovea riputarsi bella, secondo la nozione indicata sopra. Ma in tempi più colti, scopertisi i mancamenti di convenienza, che sono in quella, e ritrovato un più conveniente ordine, più non bastò quella simmetria, nè quella squisitezza di ornamenti, per far ammirare il tutto insieme dell' edifizio, e fare, che non rimanesse anzi lo spirito offeso dalla incongruenza, e superfluità di quelli. E però non più le si potea convenire la denominazione di bella, secondo la medesima indicata nozione.

98. Ma è ben manifesto, che questa disparità di giudizj corrispondente alla disparità della intelligenza, non prova già, che il bello non sia fondato in natura, ma solo questo, che il bello non consiste in un indivisibile, e che nell' ampiezza di questo sonovi differenti gradi soprastanti gli uni agli altri. Il sommo si è quello, che abbiamo determinato sopra, e questo per tutti, ed in ogni tempo è invariabilmente tale: l' infimo grado comincia ove un complesso, che abbia in se qualche ordine, comincia ad eccitare una dolce maraviglia. E questo infimo grado, in cui comincia la denominazione del bello, è più o meno lontano dal sommo, secondo che minore o maggiore si è l' intelligenza. La ragione poi, perchè si toglie la denominazione di bello ad un ordine, che da un altro non differisce talvolta, che del più e del meno, si è, perchè in un dato complesso non può aver luogo l' ordine men conveniente, che non lo tolga al più conveniente, e però vien biasimato non per ciò, ch' egli è in se stesso, ma per la privazione, che ne segue di un più conveniente ordine. Tutto questo potrebbesi dichiarare con esempj presi dalle macchine, dalle pitture ec. Ma solo basterà riflettere, che tornando dopo la barbarie a risplendere in Italia nel secolo di Leone quella intelligenza, per cui fiorì molti secoli avanti Atene, e Roma, tornarono pure gli stessi giudizj intorno al bello.

Corollario.

99. Dunque il *buon gusto*, per cui lo spirito tra molti ordini, che hanno in se qualche convenienza, discerne il più conveniente, non è il parto del capriccio, e della educazione: imperocchè questo gusto segue la intelligenza, sicchè data l' intelligenza potrebbesi determinare il gusto, siccome l' esperienza il dimostra comparando i differenti secoli. Ma la intelligenza è fondata sulla natura delle cose. Dunque ec. **Buon gusto.**

100. Che se dicesse taluno, che un Cielo stellato, un prato fiorito presentano un vago bellissimo spettacolo, senza che ordine alcuno compaja, o si apprenda nella distribuzione delle stelle, e de' fiori; io rispondo, che anche la bellezza di quello spettacolo non sta nella distribuzione delle stelle, e de' fiori tra di loro, ma che quello spettacolo è bello per la convenienza, ch' egli ha colla situazione di chi lo rimira. Mi spiego. Un Cielo stellato in notte serena porta seco congiunta la idea del silenzio, e della quiete, e amor di quiete, e di riposo desta nell' animo. Il colore azzurro del Cie-

lo, le stelle cosparse, che con dolce tenue lume il fanno risaltare, eccitano placide sensazioni convenientissime alla vaghezza della quiete, e del riposo. Vengono pertanto rimirate con diletto, e nel rimirarle, la moltiplicità, e la verità loro, e l' irregolarità della loro distribuzione su quel fondo azzurro, fa, che l'occhio vagheggiandole vada errando dall'una nell'altra, involto, per così dire, e fisso in una dolce distrazione, che gli toglie ogni pensiero, ed in conseguenza ogni noja di applicazione; la quale applicazione si richiede o molta, o poca nel rimirare le cose, che hanno regolarità, e ordine. Laonde la distrazione molto più confacendosi colla situazione di un animo vago di riposo, e di quiete, e venendo questa conciliata con diletto dalla irregolare distribuzione di quelle tante stelle, che con tenue lume distinguono un fondo azzurro amico del silenzio, e della quiete, si può comprendere, siccome la bellezza di quel notturno spettacolo è anche fondata su di un certo ordine di convenienza, che vi ha tra il color del fondo, ed il brillante de'lumi, che il fanno risaltare, e tra la moltiplicità, ed irregolarità di questi, e la situazione di un animo vago di quiete, cui si conviene più, che altra cosa, la placida distrazione di un animo, che senza contenzione si lascia trasportare di uno in un altro oggetto.

Ma considerando la distribuzione delle stelle, o de'fiori in se stessa, non più gli si conviene la bellezza, che a un dolce mormorio di un fonte; e si vedrà, che una tale distribuzione paragonata colla regolarità, che appare in un fiore, o in una pianta, o in un animale, si è come il mormorio del fonte rispetto all'armonioso canto di un usignuolo.

Possiamo adunque affermare, che la nozione del bello dee comprendere questi caratteri. 1. Un ordine, il quale è di due sorta; il primo è quello di una serie determinata bensì quanto alla legge della progressione, ma non quanto al numero de'termini, che possono crescere all'infinito; l' altro quello di una serie determinata sì nella collocazione, e sì nel numero de'termini, in virtù o del fine, cui sono ordinati, o degli effetti, che hanno da produrre, o di una determinata proporzione, che risulta da' rapporti di somiglianza. Un tal ordine è ciò, che rende il bello immutabilmente tale, e gli dà una essenza propria indipendente dal capriccio. Dal che appare, che un semplice rapporto non basta per costituire il bello, come hanno pensato alcuni. 2. Si ri-

chiede, che l'ordine desti una grata maraviglia, la quale essendo relativa alla disposizione degli spiriti, è cagione, che sia vario il giudizio degli uomini nel dare la denominazione di bello ad una cosa, piuttosto che ad un' altra.

L'Autore dell'Enciclopedia, avendo stabilito il bello ne'puri, e semplici rapporti, aggiugne (pag. 179.), che ci contentiamo de'rapporti indeterminati per dare il nome di bello, quando la determinazione di questi non è l'oggetto immediato, ed unico di una qualche scienza, o arte; ma che, se l'arte, o la scienza ha da determinarli esattamente, si richiede allora, che siano determinati; perilchè, dice, noi diciamo un bel teorema, e non diciamo un bell'assioma, benchè l'assioma sia più fecondo, che il teorema. Ma parmi, che la ragion vera di una tale differenza sia questa. Un assioma non appresenta allo spirito, se non un semplice rapporto, come l'uguaglianza del tutto, e delle sue parti prese insieme. Questa è una verità, intorno alla quale non può fare altro lo spirito, che di affermarla. Il teorema comprende una concatenazione di rapporti, e di verità ordinate alla soluzione, e dimostrazione di quello. E questa concatenazione appresenta allo spirito non solo una verità da affermarsi, ma anche un ordine da approvarsi.

Il teorema è dunque bello, in quanto egli è oggetto dell'approvazione dello spirito: l'assioma non è bello, perch'è soltanto oggetto di affermazione.

Oltracciò l'assioma non contiene propiamente la verità delle proposizioni, per dimostrare le quali viene adoperato. Non vi ha forse alcun teorema, la dimostrazione del quale dipenda dall'applicazione di un solo assioma, e non debba riferirsi o ad altro assioma, o a qualche postulato, o definizion nominale. Laddove il teorema include la verità di molti corollarj, ed è la ragion determinante della lor concatenazione. Altra è dunque la fecondità dell'assioma, altra la fecondità del teorema. L'assioma serve di mezzo termine, per dimostrare molte verità, ma non le include in sè, e non si possono da questo immediatamente dedurre. Il teorema include le verità, che da esso si deducono, e le connette. Sicchè nel teorema vi ha ordine, e varietà ridotta all'unità.

Nè si può dire, che un teorema dicasi bello per la esatta determinazione de'rapporti, la quale si ha, per esempio, nel bellissimo teorema, per cui si dimostra, che il cilindro, la sfera, il cono ec. sono, come 3. 2. 1. Laddove l'assio-

ma, che dice, che il tutto è più grande che la sua parte, manca di una tale determinazione, ed è, come se si dicesse, che il cilindro è più grande che la sfera inscritta, la sfera più che il cono: nel che non apparirebbe niente di bello. Imperocchè il teorema, per cui si dimostra, che tra tutte le figure isoperimetre il circolo è la più grande, dicesi un bel teorema, sebben manchi della esatta determinazione circa il quanto. E la sua bellezza proviene dallo stesso principio, cioè dalla concatenazione delle verità, e de' rapporti, che si richiedono alla soluzione, e dimostrazione di esso.

101. Lo spirito osservando i rapporti, che connettono le cose, acquista la idea dell' ordine, e del bello, e questo ordine gli rende la intelligenza delle cose più facile, e più distinta, e perciò più dilettosa, e più perfetta. E questa medesima idea dell' ordine gli serve di norma per disporre i suoi pensieri, e le sue operazioni, siccome conviene ad una natura, la quale operando per un fine, dee continuamente rintracciare, ed ordinare i mezzi atti a conseguirlo. L' ordine pertanto agevolando la facoltà, che ha l' uomo d' intendere, e quella, ch' egli ha di operare, e rendendo più perfetta, e più dilettosa sì la intelligenza, che la operazione, appare, che l' ordine si è strettamente connesso colla perfezione dell' uomo.

Connessione dell'ordine, e della perfezione.

Proposizione XXIV.

102. Non può regnare l'ordine ne' pensieri, e ne' giudizj dell'uomo, se non sono determinati per la intelligenza del vero. Egli è chiaro, che solo il vero non è mai opposto al vero, e che il falso è sempre opposto non solo al vero, ma anche ad altro falso. Dunque i pensieri, ed i giudizj dovranno essere fra di loro discordi, ed opposti, subito che non sieno determinati per una norma costante, quale si è la intelligenza del vero.

103. Non può regnare l'ordine negli affetti dell' uomo, se non sono regolati da' giudizj costanti.

104. Perchè dunque l' uomo possa tener nella sua vita l' ordine *conveniente* alla sua perfezione, è necessario, che la intelligenza del vero sia la norma de' suoi giudizj, e per quelli regoli i suoi affetti, e le sue azioni. Dal che s' intende il detto di Aristotile, che ciò, che è vero, o falso nello intendimento, è bene, o male nella volontà. Da questa re-

gola sola può nascere la costanza nel giudicare, e però la costanza, ed uniformità nell' operare. La quale quanto sia conveniente ad una natura ragionevole, si può intendere per questo, che non v'ha uomo, cui non rechi grandissima vergogna il vedersi convinto di leggerezza, ed incostanza nella sua condotta.

Proposizione XXV.

105. Nel ravvisare, che fa lo spirito un complesso ordinato, esercita la virtù, ch'egli ha di comprendere molte cose in una. Sia un concerto musicale composto da valente maestro secondo tutte le regole dell'arte, ed eseguito maravigliosamente da periti, e cantori, e suonatori, e sianvi due ascoltanti, l'uno, che riceva bensì l'una dopo l'altra tutte le impressioni de'suoni, ma non abbia la facoltà di distinguerle, di paragonarle, e di riconoscere il metro, per cui legate sono, e in virtù del quale la precedente consonanza chiama la seguente, e così non vaglia quella varietà di consonanze ridurre a unità, non riceverà quegli diletto alcuno da quella musica, nè ordine, nè bellezza ravviserà in quella: riceva l'altro ascoltatore non altrimente, che il primo, la successiva impressione de'suoni, e solo dippiù intenda il metro, che li regola, e vaglia ridurre ad una totalità la varietà delle consonanze; questo solo basterà, perchè sia rapito di sommo diletto nell'udire quella musica, e in essa ravvisi ordine, e bellezza. Così chi ha maggior perizia della musica, o maggior finezza di orecchio, intende meglio il bello della musica, e ne trae maggior diletto, perchè meglio distingue la varietà de'suoni, e meglio comprende la totalità, che risulta dalle loro consonanze.

106. Quindi l'usanza, e l'abitudine ha forza di rendere tollerabili, e fare anche ravvisare come belle certe cose, che innanti nol sembravano, perchè lo spirito acquista facilità di comprendere in uno ciò, che a prima vista non gli si rappresentava, se non confusamente.

Come concorra l'assuefazione nel giudizio, che portasi del bello.

107. In quell'atto indivisibile pertanto, per cui lo spirito apprende, ed intende l'ordine, ed il bello, concorre la cognizione delle parti, che sono tra di loro ordinate, e la simultanea comprensione della loro totalità.

Proposizione XXVI.

108. L'atto dello intendere è tanto più perfetto, quanto è maggiore, e più ordinata la serie delle cose, e de'rapporti, che per quell atto si rappresenta allo spirito, come un sol tutto perfettamente determinato, e coerente nelle sue parti. La verità di questa proposizione apparirà manifesta in questo esempio. Si appresenti a' più studiosi di geometria una figura, in cui siano delineate tutte le linee richieste per la dimostrazione di un teorema, il 47, per esempio, del primo libro; si osserverà spiegando loro quella proposizione, che alcuni con lento progresso, e stentato procederanno nel connettere un rapporto con l'altro, ed avranno bisogno di fermarsi partitamente su ciaschedano, e richiamando colla memoria ciò, che avranno inteso, vi uniranno quello, che hanno attualmente sotto l'occhio, per arrivare finalmente a comprendere il tutto insieme della dimostrazione. Altri d'ingegno più pronto, e più penetrante da un rapporto all'altro trapasseranno più velocemente, anzi l'uno appena inteso, precorreranno col pensiere a quel, che segue, ed in certa guisa il preoccuperanno. Altri finalmente di già esercitati, nel gettare l'occhio sulla figura, tutta ne comprenderanno in un attimo la dimostrazione, in quanto che si appresenterà loro vivamente la ugnaglianza de' triangoli soliti costrursi in quella figura, ed in essi vedranno la uguaglianza del quadrato, e del rettangolo corrispondente. E questa io chiamo maggior perfezione nello intendere le cose: *Ut quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime, et celerrime potest et videre, et explicare rationem, is prudentissimus, et sapientissimus rite haberi solet*. Cicerone degli uffizj lib. 1. cap. 5.

Questa virtù di comprendere molte cose con un atto solo d'intelligenza è assai limitata nell'uomo, pure non si può negare, ch'e'non l'abbia in qualche grado; mentre, come si è veduto sopra, il discernimento suppone, che le idee, fra cui si fa la comparazione, siano simultaneamente presenti alla facoltà, che discerne, nell'atto indivisibile, in cui discerne la differenza dell'una idea dall'altra, e molto più prova l'istesso quella esperienza, per cui ravvisando un triangolo, come un sol tutto, ci si appresentano i tre distinti lati di quello in una data posizione, alla quale corrisponde l'idea, che abbiamo di quella figura, come di un tutto.

Perfezione dell'atto dell'intelligenza nel distinguere, e comprendere simultaneamente.

109. Tale sendo pertanto la naturale energìa dello spirito, che in esso può identificarsi l'atto, per cui distingue molte cose, coll'atto, per cui comprende, e le riunisce in un sol tutto; quanto più di cose potrà lo spirito distinguere, ed insieme comprendere, tanto più perfetto sarà l'atto della sua intelligenza. Per lo che la perfezione in generale di questo si può fare consistere nella identità della distinzione, e comprensione.

Per distinguere, e comprendere simultaneamente giova l'ordine de' termini, che sono l'oggetto dell'intelligenza.

Ora quanto meglio conoscerà lo spirito l'ordine naturale delle cose, e 'l bello della natura, tanto più sarà perfetto l'atto della sua intelligenza. Imperocchè per conoscere l'ordine, ed il bello delle cose è necessario di conoscere distintamente i rapporti di convenienza, in virtù de'quali hanno tutte le parti di un complesso naturale una data connessione; e per conoscerli in quanto che compongono un complesso ordinato, e bello, è necessario, che lo spirito si formi più o meno perfettamente la idea della totalità, che risulta dalla loro riunione. Dall'altra parte questa idea di totalità sarà tanto più perfetta, quanto che col *minimum* de'termini si comprenderà un *maximum* di rapporti (*num.* 86.); perchè in quella combinazione sta la maggiore varietà colla maggiore semplicità, ed unità possibile. Ora tale essendo il caso dell'ordine, che regna nelle opere della natura, tanto più perfetto sarà l'atto della intelligenza, quanto meglio per esso si appresenterà allo spirito il naturale ordine, e 'l bello delle cose.

In somma l'atto dell'intelligenza è tanto più perfetto, quanto più di varietà si riduce all'unità nell'identità di un sol concetto. Ma la varietà non si riduce all'unità, se non per mezzo dell'ordine, da cui risulta il bello: e l'ordine più conveniente si è quello, che da un minor numero di termini fa risultare il più di varietà; dunque ec.

Potrebbe dirsi per avventura, che tanto è perfetto l'atto dell'intendere in chi conosce molte cose disordinate, quanto in chi le conosce ordinate. Ma in questo vi può essere un equivoco. Chi vede molte cose disordinate, o ha l'idea dell'ordine, in cui dovrebbono essere ordinate, o non ha idea alcuna di quest'ordine. Se ha l'idea dell'ordine, e pertanto nel vederle disordinate intende il *perchè* del disordine, e la sua opposizione ad un ordine determinato, allora concedo, che il suo atto d'intendere non sarà men perfetto. Ma è altresì chiaro, che questa perfezione è quella stessa, che si è detta sopra. Se poi taluno nel conoscere molte cose disor-

dinare non intende in alcuna maniera l'ordine, in cui dovrebbono essere, nè per conseguenza può assegnare il perchè son disordinate, nè conosce i rapporti, per li quali si dovrebbe determinare la loro collocazione; chi può dubitare, che chi è in questo caso, in veggendo quell ammasso confuso di cose, e confusamente apprendendolo, intenda meno, e più imperfettamente, che chi è nel primo caso? Questo può farsi manifesto con un esempio assai volgare: Si recano tal volta per divertire la compagnia alquanti pezzetti di legno tutti diversamente intagliati, ed incavati in tal guisa, che venendosi a congegnare in una determinata maniera, ne risulti un tutto ordinato, come una croce, o altro. Ora certamente non si può negare, che chi, nel veder questi pezzi disuniti, scorge immediatamente la relazione di ciascun pezzo in virtù della sua figura con tutti gli altri, e ravvisa pertanto in quella moltitudine la combinazione, per cui la varietà riducesi all'unità, non intenda di più, che chi non vede altro, che una moltiplicità di pezzi disuniti senza ordine, e senza conoscere il *perchè* della figura di ciascuno.

Corollario.

La conoscenza dell'ordine reca seco una perfezione nell'atto della intelligenza.

110. Dal che appare, che la conoscenza dell'ordine, e del bello importa una perfezione nell'atto dell'intendere, e che per la stessa ragione alla perfezione dell'atto dell'intelligenza corrisponde un qualche ordine, quale oggetto di essa.

Del genio, o talento naturale.

111. Il *genio* parmi, che consista in una pronta intelligenza dell'ordine delle cose, alla quale debbe naturalmente andar congiunto un grandissimo diletto, onde nasce nello spirito una sorta d'entusiasmo. Quindi quel genio particolare, che si scorge in certi uomini per certe arti, o scienze, nasce dalla pronta facilità, che hanno di scoprirne gli oggetti, e dal diletto, e dall'ardore, che segue una tal prontezza, e facilità. Così nelle cose, che cadono sotto l'occhio, siccome la finezza di questo senso consiste nel ravvisare prestamente le più minute particolarità di un oggetto, la eccellenza della fantasia, ch'è un supplemento del senso, consiste nell'apprendere vivamente l'oggetto, nel rappresentarsi con nettezza la mutua corrispondenza delle parti, nel discernere sagacemente le relazioni, che sono la ragion determinante della loro unione, e posizione. In tal guisa risaltando vivamente agli occhi d'un uomo dotato di simile fantasia una sim-

metria, che fugge per lo più lo sguardo altrui, ravviserà quegli, e sentirà con incredibile diletto un bello, che gli altri non iscorgono, e questo vivamente imprimendosi nello spirito di lui, il renderà disposto ad esprimerlo con facilità, ed energia nella terra, o nel marmo: questo sarà dunque il genio del Pittore. E siccome nella natura vi ha una mirabile varietà di rapporti, che connettono le cose, ed appresano un vario ordine, secondo che si mirano sotto un vario punto di vista, sarà anche diverso il genio, ed il fare di un Pittore dal genio, e dal fare di un altro, secondo che l'uno sarà più sensibile ad una sorta di rapporti, e l'altro ad un'altra; e così chi meglio riuscirà nel forte, e chi nel soave; in quanto sarà la fantasia o più commossa dalla vivezza, e dall'energia de' movimenti, oppure più allettata dalla dilicata struttura e composizione delle parti.

Nella stessa guisa sarà stimato più eccellente quel Matematico, il quale proposto un qualsivoglia problema, scorgerà più prontamente le relazioni, che risultano dalle condizioni di esso col principio, dal quale più direttamente ne dipende la soluzione. Laonde nella maggiore, o minore semplicità della costruzione, nella maniera più, o meno diretta del dimostrare, risplenderà come in una immagine la maggiore, o minore penetrazione, e comprensione del Matematico.

Così anche nella bellezza di un disegno si loda il perfetto avvedimento dell'Architetto nel riunire tutte le cose richieste ad una più stretta unità, e semplicità. Tal che di un bel disegno dicesi anche volgarmente, ch'egli è un bel pensiero: con che vien significata la perfezione di quell'atto d'intelligenza, per cui fu ideato.

Bello esemplare forma della perfezione dell'atto dell'intelligenza.

112. Tre sorti di bello, e di ordine si possono distinguere. Il primo può dirsi un bello Archetipo, ed esemplare, la cui idea non si forma, ma vien ricevuta nella nostra intelligenza. E questo, in quanto è obbiettivamente nell'intelletto, può dirsi, che imprime all'atto dell'intendere quella forma, in cui consiste la sua perfezione, in quanto il concetto, che corrisponde al bello naturale, ed il rappresenta, racchiude il più di varietà col più di semplicità.

Bello di formazione, parto dell'atto perfetto dell'intelligenza.

113. Oltre questo bello esemplare, ed originale, quale si trova nella natura, vi ha un bello di formazione, il quale è di due sorti, o di pura imitazione, o di produzione, e questo, come appare dalle cose fin quì dette, non è altro

che una espressione della maggiore, o minore perfezione dell' intelligenza nell'ordinare, o sia nel ridurre più o meno di varietà ad una più o meno stretta unità. Nelle arti di pura imitazione tanto è più eccellente l'artefice, quanto meglio intende la varietà, e l'unità, che spicca nel bello originale. E nelle arti di produzione, in cui si hanno da congegnare molti mezzi relativamente ad un fine, come nelle meccaniche, tanto più sarà eccellente l'artefice, quanto meglio e' saprà da un minor numero di *termini*, acconciamente ordinandoli, formare un complesso più abbondante di *mezzi*.

114. Quindi la regola, che niente ha da essere o di superfluo, o di mancante: il mancante toglie la varietà richiesta, il superfluo l'unità.

Proposizione XXVII.

115. Essendo che la forma del bello consiste nella varietà ridotta all' unità, siccome dice S. Agostino, che assai meditato avea su questo soggetto, ed essendo manifesto per altra parte, che l'unità non si trova nelle cose materiali, e sensibili, come avverte lo stesso S. Padre, ne segue che la forma del bello rispetto alle cose materiali non ha luogo, che nell essere loro intelligibile, ed obbiettivo, in cui per via di una identica rappresentazione la varietà si riduce ad una rigorosa unità.

Corollario I.

116. Il bello non è propriamente nella materia, perchè nella materia vi ha bensì varietà, ma non vi ha rigorosamente unità; e la unità, che si scorge in un *complesso*, dipende dalla unità dell'atto, per cui si apprende dall' intelletto.

Corollario II.

117. Il bello pertanto, in quanto è nelle cose esterne, è di un ordine tanto inferiore al bello, in quanto è nell' essere obbiettivo, e di rappresentazione, quanto l' unità di aggregato, forma del bello nelle cose esterne, è di ordine inferiore all unità di indivisibilità, forma della rappresentazione di molte cose in una idea.

Corollario III.

118. L'essenza del bello è pertanto indivisibilmente congiunta nell'essere obbiettivo delle cose colla perfezione dell'atto dell'intelligenza.

Corollario IV.

119. Sicchè quell'atto di rappresentazione, che racchiude la varietà identificata colla unità, ed in cui consiste la perfezione dell'intelligenza, è una immagine rispetto al bello originale, non potendo essere ricevuta nello spirito la rappresentazione del bello naturale, che non rechi seco una perfezione all'atto, per cui s'intende, e si conosce un tal bello. E per altra parte il bello artifiziale non è altro, che un impronto della perfezione dell'intelligenza nella materia: essendochè il bello artifiziale non è altro, che una ordinazione delle parti della materia conforme ad una idea, che richiede perfezione nella intelligenza.

120. Il bello naturale nel suo essere obbiettivo, ed intelligibile non è che assai imperfettamente nella intelligenza umana: essendochè nella intelligenza umana non vi hà che una imperfettissima rappresentazione dell'ordine delle cose.

121. E' per altro possibile una intelligenza, che abbia in se perfettissima la rappresentazione dell'ordine naturale delle cose, e di tutti gli ordini possibili, in cui possono esser le cose disposte.

122. Rispetto ad una tale intelligenza sarebbe il bello naturale ciò, che il bello artifiziale si è rispetto all'intelligenza umana. E siccome la perfezione dell'intelligenza umana nell'ordinare le cose è l'esemplare, o la cagione, che determina il bello artifiziale: Così l'atto di quella intelligenza nel comprendere tutte le combinazioni possibili, e l'ordine universale, che da quelle risulta, e gli ordini parziali contenuti sotto quell'ordine universale, sarebbe il primo esemplare, e la prima origine, con cui paragonandosi l'ordine naturale delle cose, riceverebbe la ragion di bello, per la sua conformità con quello. (1)

(1) A maggior conferma, e rischiaramento delle proposizioni sovra esposte, si è stimato pregio dell'opera il soggiugnere alquante corrispondenti sentenze, o principj di San Tommaso.

I. Che la serie di tutti i contingenti possibili non possa esistere simultaneamente secondo l'esser loro formale, ma soltanto nello stato d'intelligibilità, in cui hanno un essere scevro di materia, e più perfetto; così vien dichiarato (*Sum. cont. Gent. lib. 2. cap. 50. num. 6.*): *Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae, unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae; sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur*. E (*num. 4.*) *Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu, quam in rebus sensibilibus*.

II. Queste forme, o perfezioni delle cose create hanno nello stato d'Intelligibilità una preesistenza necessaria, ed eminente nell'Intelletto Divino (*I. Part. qu. 14. art. 5.*): *Quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint, secundum modum intelligibilem*. E (*art. 7.*); *Supra ostensum est, quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit, et continetur in Deo secundum modum excellentem . . . et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id, quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur . . . . Sic igitur dicendum est; quod Deus non solum cognoscit res esse in se ipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso*.

III. Questa intelligibilità obbiettiva delle cose, che pure ha la sua realtà, non è, nè può essere parto di un qualunque intelletto creato; sendo chiaro, che una qualunque cosa, o verità, non diviene intelligibile, perchè un intelletto creato la intende; ma che anzi l'Intelletto creato la intende, perchè è di sua natura Intelligibile: che però l'intelligibilità precede l'intelligenza in qualunque intelletto creato.

IV. Questo stato necessario d'intelligibilità sussiste nell'atto semplicissimo di una necessaria intelligenza, che tutta ne comprende l'estensione, tolta la quale cotesta intelligibilità, che pure è cosa reale, necessaria, che precede ogni intelletto creato, e n'è indipendente, si ridurrebbe a un mero nulla, giacchè l'intelligibile obbiettivo non ha per se stesso alcuna realtà fuor dell'intelletto, che il comprende: Così (*Sum. cont. Gent. Lib. 1. cap. 51. n. 4.*) *intelligibile in actu est intellectus in actu*. E (*cap. 44.*) *formae intellectae actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente*.

V. L'atto semplicissimo del Divino, eterno, necessario Intelletto, che è la stessa eterna, necessaria, infinita intelligibilità in atto, comprende la varietà di tutti li possibili, non per modo di aggregato, o di composizione, ma in quanto nell'Ente, che tutta comprende, e raduna la perfezione dell'Essere, si contengono eminentemente tutti li gradi di perfezione, secondo li quali è questa in infinite maniere partecipabile dalli contingenti possibili, ne'quali l'Essere si restringe, e si diversifica per le limitazioni, che sono proprie di ciaschedun grado (*Sum. cont. Gent. lib. 1.*

cap. 54.) : *Divina Essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit; non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis*. E (*cap.* 59. *num.* 3.) : *Divina simplicitas perfectionem non excludit, quia in suo Esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum, seu formarum invenitur*.

VI. Siccome si è detto sopra (*pag.* 185. *prop. IX.*), che ad ogni facoltà naturale corrisponde il suo proporzionato oggetto, così riflette il S. Dottore (*Sum. cont. Gent. lib.* II. *cap.* 22. *n.* 4.), che ad ogni potenza passiva corrisponde la potenza attiva valevole a ridurre in atto ciò, che nella sua possibilità passiva è capace di essere ridotto in atto. E quindi trae questo bellissimo argomento della potenza infinita, e creatrice di Dio : *Omni potentiae passivae respondet potentia activa* . . . . *Quidquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suum virtutem activam facere potest; in potentia autem entis creati est omne, quod enti creato non repugnat* . . . . *Omnia igitur Deus potest*. Tutte le cose contingenti sono in uno stato passivo di possibilità, o sia di una sorta di potenza passiva a ricevere l'essere, in quanto non ripugnanti; dunque a questa possibilità dovendo corrispondere la proporzionata potenza attiva, vi ha necessariamente in Dio la potenza creatrice, la cui virtù sola può dare l'essere a tutte le cose possibili, cioè non ripugnanti a riceverlo.

SCOLIO.

In vano ha creduto Leibnizio di trovare nel suo mondo più perfetto la maggior varietà possibile ridotta alla maggior unità. Dal che risulta, (dic'egli) la maggior perfezione, ch'essere si possa.

Io dico, che la maggior varietà possibile non può ritrovarsi in una serie di contingenti determinati all'esistenza per lo principio della ragion sufficiente, ma solo nella serie de' possibili, derivante dal principio di contraddizione. E certamente una serie determinata per lo principio della ragion sufficiente, suppone molti termini ugualmente possibili, tra' quali alcuni soltanto sono determinati ad entrar nella serie, gli altri rimanendo esclusi. Di più in una serie determinata di mutazioni, si esclude la serie delle mutazioni contrarie, con tutto che siano ugualmente possibili. E' dunque impossibile, che una serie di contingenti determinati all' esistenza per

lo principio della ragion sufficiente comprenda tutt'i possibili determinati per lo principio di contraddizione. Ma pure a questi in quanto possibili compete la ragione, e la nozione dell'Ente, e però nella diversità di questi s'include una corrispondente varietà: dunque non può una serie di contingenti ec. comprendere tutta la varietà possibile.

Neppure in una serie di contingenti può la varietà essere ridotta alla maggiore unità; essendochè l'unità di una serie non può essere se non una unità di aggregato, nè può convenirle la propria, e rigorosa ragion dell'unità, cioè l'unità d'indivisibilità.

Dunque egli è impossibile, che in una serie di contingenti determinati all'esistenza ritrovisi la maggior varietà possibile ridotta alla maggior unità, e per conseguenza la maggior perfezione possibile.

La maggior varietà possibile dee pertanto risultare dalla possibilità di tutte le cose, alle quali si può stendere la ragione, e la nozione dell'Ente: voglio dire, che la maggior varietà possibile è quella, che comprende la serie di tutt' i possibili determinati per lo principio di contraddizione.

Questa necessaria serie de' possibili esclude per necessità l'attual formale esistenza di tutti. Imperocchè l'esistenza di alquanti viene esclusa dall'esistenza de' loro contrarj, sebbene ugualmente possibili.

Questa serie dee adunque *essere* attualmente. Imperocchè la possibilità non è un mero niente; ed *essere* in modo, che non includa la formale esistenza de' suoi termini.

Questo modo si è quello dell'*essere* nello stato intelligibile, ed obbiettivo, stato non men reale, che lo stato subbiettivo, e di esistenza (*num.* 17. *e segg.*)

La serie di tutt' i possibili nel suo essere intelligibile, ed obbiettivo, corrisponde all'atto d'una intelligenza, in cui facciasi la rappresentazione di tutti que' possibili.

Chiamo massimo atto d' intendere quell' atto d'intelligenza, in cui si dà la rappresentazione di tutt'i possibili.

In questo atto massimo, la maggior varietà possibile ritrovasi ridotta alla maggiore unità nella identità, e indivisibile semplicità dell' atto della rappresentazione.

La maggior varietà possibile comprende tutta la serie de' possibili, cioè tutto ciò, che si contiene nella esterminata estensione della possibilità, ed a cui compete la nozione, e la ragion dell' Ente: per altra parte la universalità de'pos-

sibili non ha realtà, o essere, se non nello stato puramente intelligibile, ed obbiettivo, e non mai nell'attuale formale esistenza di tutt' i termini, che entrano in quella serie, la cui simultanea formale coesistenza importa contraddizione. Ma un complesso, o una serie qualunque nello stato intelligibile, o di rappresentazione è *una* di una rigorosa unità d'indivisibilità, come si è dimostrato sopra; dunque la maggior varietà possibile porta seco essenzialmente connessa la maggior unità possibile; essendochè la realtà, che sola può convenire all'universalità de' possibili, ritrovasi nello stato d'intelligibilità, in cui la varietà si riduce ad una rigorosa unità. Dunque la possibilità essendo cosa necessaria, e reale, rende necessario, e reale quello stato d'intelligibilità, in cui solo può sussistere. Ma questo stato d'intelligibilità non sarebbe reale senza una intelligenza, cui sia presente l'attuale rappresentazione di tutt' i possibili. Dunque ec.

E se la maggior varietà possibile ridotta alla maggiore unità possibile determina la somma perfezione; egli appare, siccome la somma perfezione dee consistere nel complesso di tutto ciò, cui può estendersi la nozion dell' Ente, tutto ridotto, e come concentrato in una semplicissima unità, in un sol atto di rappresentazione, e d'intelligenza.

Questo atto sommo d'intelligenza può dirsi tutto l'*essere*, in quanto ne comprende intelligibilmente tutta l'*estensione*, ed in quanto dippiù la comprende nel sommo grado dell' *intensità*, la quale risulta dall' *identificazione* di tutt' i termini compresi nella sterminata estensione della possibilità.

L'universale *estensione* dell' Ente, combinata in tal guisa colla somma *intensità* di esso, costituisce la somma perfezione: E la nozione dell' *Ente* avendo seco *essenzialmente* congiunto lo *essere*, giacchè l' *Ente* è ciò, ch'è; ne segue, che la somma perfezione è per necessità metafisica determinata ad essere.

Alla somma *intensità* dell' Essere, che risiede nella suprema intelligenza, dee andar congiunta una somma *attività*, o potenza. Imperocchè noi scorgiamo una sorta d'attività in noi stessi, e negli Enti particolari, che ci stanno d'intorno: dunque l'attività è una realtà appartenente all' Ente, e però somma debbe essere nella somma intensità di quello.

L'effetto dell' attività, allora quando l'agente, che n'è

dotato, è applicato al paziente, consiste nell' introdurre una mutazione di stato.

L' intensità degli atti dipendenti da una intelligenza ha forza d' introdurre una mutazione proporzionale nello stato, e ne' movimenti puramente corporali. Questo si scorge nella reale, benchè occulta connessione, di cui siamo per una continua esperienza consapevoli a noi stessi tra l' intensità de' nostri desiderj, e l' impeto de' movimenti, che per essi nel corpo si eccitano: E meglio ancora in certi fenomeni, che succedono talora, benchè più di rado, quando la fantasia, coll apprender vivamente una qualunque cosa, produce nel corpo una mutazione di stato, che in certa guisa corrisponde all' apprensione. Ora cotesta mutazione nello stato del corpo corrispondente a ciò, che succede nella fantasia, vale a dire nello stato intelligibile, ed obbiettivo, mostra esservi una certa, benchè a noi occulta forza, ed energia, per cui da ciò, ch' è nello stato intelligibile, può introdursi una mutazione nello stato corrispondente della esistenza formale delle cose. (*V. S. Th. de malo q.* 4. *art.* 1. *ad* 10. *p.* 98.)

Dunque l' efficacia della suprema intelligenza, essendo somma per la somma intensità dell' essere, che in essa risiede, potrà non solo fare, che le cose esistenti cangino stato, conforme ad uno stato intelligibile corrispondente, ma ancora, che dallo stato intelligibile passino allo stato di esistenza.

Imperocchè lo stato di esistenza, come si è veduto, dipende dall' efficacia, che risiede nello stato intelligibile, di tal sorta che ove la efficacia è limitata, ha pur forza di cangiar l' esistenza delle cose. Dunque, ove somma sarà l' efficacia, avrà forza di produrre un sommo cangiamento: ma il sommo cangiamento è quello, in cui non essendo ancora preceduta l' esistenza, le cose passano dallo stato intelligibile allo stato corrispondente d' esistenza. Dunque ec. (1).

(1) Nel passaggio dallo stato d' intelligibilità allo stato di esistenza, è chiaro, che il non ente assoluto della cosa precede l' ente di essa, che tutto si produce; laonde si verifica, che il *terminus a quo, est simpliciter non ens*, e che il *terminus ad quem, est tota substantia rei*. E qui si appresenta una bella Dottrina di *S. Tommaso* intorno al quesito, se il nome di mutazione possa convenire alla creazione; saggiamente riflette *Silvio*, che un tal nome non le può convenire, se non impropriamente, e secondo il nostro modo d' intendere, giacchè la mutazione propriamente detta suppone un soggetto già esistente, e che cangi modo di esi-

Nè ripugna una tale produzione. Imperocchè intendasi *A* nello stato di esistenza *B*: potrà una efficacia finita farlo passare allo stato di esistenza *C*, nè però lo stato *C* dipenderà in alcun modo dallo stato precedente d'esistenza *B*. Dunque uno stato dato d'esistenza non è per natura, ed essenzialmente connesso cogli stati precedenti di esistenza; dunque un tale stato potrà darsi indipendentemente dagli stati precedenti, ed unicamente in virtù dell efficacia, che risiede nello stato intelligibile rispetto allo stato di esistenza.

E certamente, se l intensità finita del desiderio, e della fantasia può produrre un impeto corporale di moto, benchè in quella intensità non vi sia punto di formale movimento; l'intensità somma dell'*Essere* potrà senza dubbio produrre un Ente sostanziale esistente; essendochè l intensità somma dell' *Essere* ha infinitamente più di proporzione rispetto all' *Essere* stesso delle cose, che l'intensità finita d'un desiderio rispetto ad un impeto corporale. Dunque l'effetto della somma attività si è il produrre all'esistenza fuor di se ciò, che non ha, che un essere puramente intelligibile in lei (1).

L'esistenza prodotta di nuovo è una vera creazione. Dunque la creazione non ripugna.

stenza; il che non ha luogo nella creazione. Ma *S.Tommaso* con più sottile accorgimento, nel rispondere alla seconda obbiezione *I. p. q.* 45. *art.* 1. osserva, che „ mutationes accipiunt speciem, „ et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. „ Tanto ergo perfectior, et prior est aliqua mutatio, quanto ter„ minus *ad quem* illius mutationis est nobilior, et prior; licet ter„ minus *a quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior." Il che avendo illustrato con opportuni esempli, conclude „ si„ militer creatio est perfectior, et prior, quam generatio, et al„ teratio: quia terminus *ad quem* est tota substantia rei; id au„ tem, quod intelligitur ut terminus *a quo*, est simpliciter non „ ens. „ Dottrina però che conferma la sovrapposta osservazione di *Silvio*.

(1) Si veda S. Tommaso (*Sum. cont. Gent. lib.* II. *cap.* 6. *n.*6.) ove scrive: „ Actus purus, qui Deus est, perfectior est, quam „ actus potentiae permixtus sicut in nobis est: Actus autem „ actionis principium est. Quum igitur per actum qui in nobis „ est, possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut „ sunt intelligere, et velle, sed etiam in actiones, quae in exte„ riora tendunt, per quas aliqua facta producimus, multo ma„ gis Deus potest per hoc quod actu est, non solum intellige„ re, et velle, sed etiam producere effectum, et sic potest aliis „ esse causa essendi. „

La somma attività non è determinata per necessità alla creazione. Imperocchè l'attività può soltanto essere determinata ad una necessaria operazione, quando l'agente è attualmente applicato al soggetto capace di ricevere la mutazione di stato. Ma la creazione non risulta dall'applicazione della somma attività ad un qualunque soggetto a lei coesistente; perchè niente coesiste originariamente alla somma attività. Dunque la creazione non può essere una azione determinata per alcuna necessità, ma debbe unicamente dipendere dall' energia, o volontà della suprema intelligenza, in cui risiede la somma attività.

Così appare, siccome le cose contingenti sono determinate ad una tal sorta di natura, e di essenza per la conformità, che hanno collo stato intelligibile, in cui risiedono gli esemplari Archetipi, che determinano tutt' i possibili. Ma che di più, per aver la esistenza contingente, debbono esser determinate ad averla per l'efficacia della somma intelligenza, che contiene gli esemplari determinanti la lor natura. Laonde il mondo, o sia la serie de' contingenti, debbe dipendere da quella somma intelligenza, non solo come da prima esemplare cagione, che determina la possibilità di quella serie, ma ancora, come da prima cagione efficiente, che la serie possibile determina all' esistenza.

Indi segue, che lo stato presente di un contingente non può dipendere dallo stato precedente della sua esistenza, nè dallo stato presente può essere determinato il futuro, siccome ha pensato Leibnizio, di cui è famoso quel detto, che il presente va sempre gravido del futuro. Imperocchè lo stato presente *A* non può comprendere in alcun modo la realtà degli stati successivi *B*, *C*, ec. giacchè questi stati sono incompossibili; e però la possibilità dello stato *B* non può esser determinata dallo stato precedente *A*. Ma la possibilità è il primo fondamento dell' esistenza. Dunque molto meno può l' esistenza di *B* esser determinata da *A*.

Rimane pertanto, che il principio, che determina la possibilità delle cose, come cagion esemplare, sia lo stesso, che ne determina l'esistenza, come cagion efficiente. Giacchè veggiamo, che alla somma intensità dell' *Essere*, che comprende tutt' i gradi possibili, va congiunta una somma efficacia possente a produrli.

L'atto massimo d'intendere è per sua natura possibile: imperocchè a tutto ciò, ch'è intelligibile, dee per necessità

corrispondere una intelligenza almeno possibile, che il comprenda. Imperocchè non ripugna, che l intelligibile sia di fatto inteso; dunque dato un intelligibile, è certamente possibile una intelligenza corrispondente, e proporzionata. Ma la serie di tutti i possibili è intelligibile, dunque è altresì possibile una intelligenza corrispondente a quella. Dunque ec.

L'attuale esistenza dell'atto massimo dell'intendere, o sia dell'intelligenza infinita, include tutta la serie de'possibili nel suo stato intelligibile, ed obbiettivo. Imperocchè lo stato intelligibile, ed obbiettivo non ha realtà, fuor solo nella rappresentazione attuale, che si fa di esso ad una qualunque intelligenza.

Tolta pertanto l'attuale esistenza dell'atto massimo dell'intendere, verrebbe a togliersi per due capi la necessaria possibilità delle cose. Prima perchè mancando questo atto, in cui sussiste la rappresentazione di tutt' i possibili, verrebbe a togliersi lo stato loro intelligibile, ed obbiettivo, ch'è lo stato solo, in cui hanno una sorta di realtà, la quale tolta, la possibilità diventerebbe un mero nulla, come il bilineo rettilineo, il circolo quadrato ec.; Secondo, perchè l'*atto massimo* dell'intendere entra egli stesso nella serie de'possibili. Dunque ha egli da essere necessariamente intelligibile; Ma non può essere intelligibile, se non per l'intelligenza di se stesso, poichè l'intelligibilità non può sussistere, se non in una intelligenza, che l abbracci. Dunque, se per lo principio di contraddizione è necessariamente determinata la serie de'possibili, ed in questa serie il *massimo atto* dell'intendere, ed in conseguenza l'intelligibilità di esso: se dall'altra parte, per lo stesso principio di contraddizione, l'intelligibilità di esso suppone in lui l'attuale intelligenza di se stesso; perchè il principio di contraddizione non ripugni a se stesso, si ha da conchiudere per necessità, che tanto è necessaria l'attuale intelligenza, e per conseguenza l'esistenza dell'*atto massimo* dell'intendere, quanto è necessaria la possibilità delle cose. Ma la possibilità delle cose è determinata per lo principio di contraddizione; dunque dallo stesso principio è determinata l'attuale esistenza dell'*atto massimo* dell'intendere.

In somma hanno da conciliarsi per necessità tutte queste proposizioni tutte vere per lo principio di contraddizione. 1. La possibilità è necessaria, e non è un mero nulla, co-

me il bilineo rettilineo. 2. La possibilità esclude l'attuale esistenza di tutt' i suoi termini contingenti, cioè a dire, che hanno contrarj. 3. In quella s' include il *massimo atto* dell' intendere. 4. Il *massimo atto* d'intendere non ha contrario, che ripugni alla di lui esistenza. 5. Il *massimo atto* d'intendere racchiude vicendevolmente tutta la serie de' possibili nello stato intelligibile, ed obbiettivo, che è il solo, in cui le può competere la sua realtà. Dunque, se la serie de' possibili è reale, e necessaria, come consta per lo principio di contraddizione, è altresì necessario, che si dia l'*atto massimo* dell' intendere, il qual solo coll' attuale sua esistenza può dare alla serie de' possibili quella realtà, che le compete necessariamente.

Egli appare chiaro, che quest'atto massimo dell'intendere altro non può essere, che l' Intelletto Divino.

Appare altresì, che la somma intelligibilità, e lo *essere per se* s' includono essenzialmente l' un l' altro; talchè, per la dimostrazione recata in questo luogo, vengono a conciliarsi le due più celebri sentenze delle scuole intorno al costitutivo della essenza Divina.

Appare finalmente, siccome nell' *atto massimo* dell' intendere includendosi la maggior varietà possibile ridotta alla maggiore unità, in esso sussiste la somma verità, la somma bellezza, la somma perfezione: La verità, in quanto comprende ogni vero: la bellezza, in quanto comprende il primo, ed archetipo esemplare di ogni ordine possibile: la somma perfezione, in quanto comprende nella semplicità del suo essere senza contrarietà, e limitazione, cioè nello stato intelligibile tutto ciò, cui può estendersi la nozione dell'Ente, e della realtà. (*Ved. l' Addizione in fine del seg. §. III.*)

§. III.

Del senso morale, e dell' immutabile forma dell' onestà.

1. Dalle cose fin quì dichiarate appare, siccome ha l'uomo per natura, e facoltà di conoscere il vero, ed inclinazione a rintracciarlo, e diletto in rinvenirlo, e contemplarlo.

2. Questo vero consiste obbiettivamente ne' rapporti, pe'quali sono le cose in qualunque modo connesse.

3. Degli oggetti esterni altri per la impressione, che fan-

no sull'uomo, sono atti a cagionargli sensazioni, o percezioni grate, e dilettose: altri cagionano sensazioni, e percezioni moleste, e dolorose. Dalle prime nasce la idea del bene, perchè sono conformi, e convenienti allo appetito, che ha l'uomo della felicità; dalle altre nasce la idea del male.

4. Questa nozione, e denominazione di bene, e di male si trasporta indi agli oggetti, che per la loro impressione cagionano le percezioni grate, e moleste.

5. Da tale impressione risulta un rapporto di convenienza, o disconvenienza tra quegli oggetti, e l'uomo, in quanto è questo bramoso della felicità. Ed in questo rapporto di convenienza, o disconvenienza consiste il bene, ed il male fisico.

6. Dalle impressioni, che giovano alla conservazione del corpo, sono cagionate sensazioni dilettose: E quindi per quelle sensazioni, come per istinto, è portato l'uomo a ricercar le cose, che giovano alla conservazion del corpo, senza ch'e' conosca nè come giovano, nè perchè giovano. Ma pure tale si vede essere stata la istituzione della natura.

7. Oltre gli rapporti di convenienza, o disconvenienza, che hanno gli oggetti esterni coll'uomo, secondochè atti sono a proccurare la sua conservazione, o a nuocergli, hanno altresì certi rapporti fra loro, per cui in varie guise si connettono.

8. Questa connessione, o combinazione di cose può farsi in modo, che ne risulti ordine, oppure al contrario.

9. Quando le cose sono talmente connesse, che ne risulta ordine, i rapporti, per cui sono connesse, sono rapporti di convenienza.

10. Lo spirito per la facoltà, che ha di conoscere il vero, cioè i rapporti delle cose, ha la virtù di discernere i rapporti di convenienza, che hanno le cose fra di loro.

11. La conoscenza dell'ordine diletta naturalmente: onde, sebbene la convenienza delle cose tra di loro niente conferisca alla conservazione, ed al bene dell'uomo, la conoscenza di essa, in quanto gradevole, ha ragione di bene.

Proposizione I.

12. Quando l'uomo ravvisa, e discerne l'ordine, ovunque ciò si sia, ed in oggetti, che a lui in niuna maniera appartengono, egli è naturalmente portato ad approvarlo, ed

a compiacersene: e per approvazione io intendo quell' atto; per cui si dice a se stesso, che le cose sono disposte, come si conviene, che il siano. Questa approvazione, e compiacenza consta per esperienza, e dall'altra parte se ne può intendere la ragione, per ciò, che una serie ordinata, in quanto appresa, porta nello animo una serie ordinata di percezioni, la quale è per se stessa convenientissima ad una facoltà intelligente. E quando questa serie di percezioni, per la quale si vanno di tinguendo ordinatamente gli oggetti, viene a riunirsi in una indivisibile rappresentazione de'medesimi, per la quale si scorge la loro varietà ridotta ad unità, ne risulta una maggior perfezione nell'atto dello intendere, per cui il bello, che ne porta l'impronto, e la immagine, diletta sommamente.

Corollario.

Determinazione del criterio morale di approvazione, e di biasimo.

13. Quindi è facile di scorgere nella natura dell' uomo la sorgente di quel sentimento morale di discernimento, e di approvazione, per cui è portato a lodare certe azioni, come oneste, ed a biasimar le contrarie, come ree, e di scoprire nel medesimo tempo il saldo naturale fondamento della essenziale distinzione dell' onesto, e del turpe: Talchè appaja la costanza della natura, e vedasi, che avendo in quel *Criterio* di approvazione data la natura all'uomo una potenza, vi ha anche il suo oggetto corrispondente; siccome in tutte l'altre cose si vede ad ogni facoltà rispondere un oggetto proporzionato, e conveniente.

14. E perchè meglio si possa intendere il mio pensiero, proccurerò di fare, che appaja manifesto in uno esempio. Siavi un uomo, cui stia il distribuire un certo numero di premj maggiori, e minori ad un egual numero di persone, secondochè hanno più, o meno lavorato. Egli di quelle persone altro non conosca, che il nome, perchè s'intenda escluso ogni motivo di parzialità, ogni affetto di amore, di gratitudine, d'odio, di vendetta, di speranza, di timore ec.; e dippiù non abbia quell' uomo da render conto a chicchessia della sua distribuzione; nè da questa, in qualunque modo egli la faccia, abbia egli da ricevere nè vantaggio, nè incomodo alcuno.

15. Supposte queste condizioni, non altro voglio mi si conceda, se non che, date quelle condizioni, non lascia di

essere possibile, che si muova quell'uomo a voler fare quella distribuzione. Ora veggiamo, come esclusa ogni vista di privato interesse in quella azione, dovrà naturalmente procedere.

16. Primo. Per la naturale inclinazione, che ha l'uomo di conoscere il vero, sarà egli portato a voler indagare, e sapere chi ha più o meno lavorato tra quelli, a'quali è di sua ragione il distribuire i premj.

17. Secondo. Egli riflettendo su questa distribuzione, o sia sulla ragione di dare un maggior premio ad A, un mediocre a B, un infimo a D, piuttosto che il minimo ad A, il maggiore a B, il mediocre a D, non avrà egli molto da pensare; imperocchè, non avendo per la ipotesi alcun motivo di privato interesse, che il possa muovere in favor di uno a preferenza di un altro, altra ragion determinante della distribuzione non gli occorrerà, se non la convenienza, che vi ha, che a chi ha lavorato più, si dia maggior premio, talchè la serie de'premj corrisponda alla serie de'lavori.

18. Se un pirronico volesse quì mettere in dubbio la convenienza che vi ha in ciò, che a chi ha più lavorato, diasi un premio maggiore; io la proverei facilmente per le cose già dette. Quella distribuzione di cose è più conveniente, in cui si serba l'ordine, cioè nella quale s'intende la ragion determinante, perchè sia piuttosto in una maniera, che in un'altra: Ma in questa distribuzione de' premj, la corrispondenza de' premj al lavoro è una ragione, che sta nella distribuzione stessa, e per cui s'intende il perchè sia piuttosto in una maniera, che nell'altra. Dunque ec.

19. Dippiù, secondo la naturale istituzione delle cose, e la naturale condizione dell'uomo, il maggior frutto è effetto di un maggior travaglio *ceteris paribus*, come appare in chi lavora la terra ec. Dunque vi ha un rapporto di convenienza tra un dato travaglio, e un dato frutto, un maggior travaglio, e un maggior frutto, e per conseguenza tra un maggior travaglio, ed un maggior premio. *Nusquam nec opera sine emolumento, nec emolumentum ferme sine impensa opera est. Labor, voluptasque dissimillima natura, societate quadam inter se naturali sunt juncta.* T. Liv. lib. 5. hist.

Fondamento del diritto naturale, e dell'onestà.

20. Terzo. Conosciuto questo rapporto di convenienza, ed in esso acquetandosi, nascerà un giudizio specolativo,

per cui affermerà essere di fatto conveniente un maggior premio a chi di fatto conviensi l'aver di più travagliato. E questo giudizio specolativo, essendo determinato per la conoscenza di un rapporto di convenienza, ch' è realmente, sarà un giudizio *retto* (*num.* 70.).

21. Quarto. Da questo specolativo giudizio nascerà per naturale uso della facoltà di ragionare, cioè per diritto raziocinio, il giudizio pratico, per cui concluderà, che si ha da dare il maggior premio a quello, cui si conviene il maggior travaglio. E questo giudizio pratico, in quanto determinato per un giudizio specolativo retto, sarà anch' esso un giudizio retto.

22. Quinto da questo giudizio pratico retto rimarrà determinata l'azione, per cui di fatto assegnerà il maggior premio a chi ha più lavorato, e farà, che alla serie de' travagli corrisponda la serie de' premj.

23. La condotta comune degli uomini, che spesse volte senza considerazione del privato interesse, e talvolta contro, si muovono a fare molte cose rispetto agli altri uomini, unicamente perchè ravvisano essere conveniente il farle, prova chiaramente, che gli uomini sono di tal natura, che possono conoscere cotesti rapporti di convenienza, e che cotesti rapporti sono bastevoli per determinare le loro operazioni. Così osserva Aristotile, che tolte le ragioni private provenienti da gagliardo affetto d'ira, di compassione, o di altra passione, sarà naturalmente inclinato un giudice a profferire la sua sentenza secondo la verità, cioè ad assolvere un accusato, se il ritrova innocente, o a condannarlo, se colpevole; che però vorrebbe egli, che dappertutto si sbandisse l'eloquenza dai giudizj, come si praticava già nello Areopago, aggiugnendo, che tutti sono di parere, che il parlar fuor del proposito della pura causa si debbe vietare, perchè non è bene, che il giudice sia distolto dal giusto, con provocarlo ad ira, ad invidia, o a misericordia; il che non è altrimenti, che, se uno storcesse un regolo, di cui si avesse da servire: onde vuole, che nelle quistioni non abbiasi a fare altro, se non che a mostrare, se la cosa è, o non è, o se un'azione è stata fatta, o non fatta. Imperocchè ciò dimostrato, nè alcuna particolare cagione intervenendo, saranno i Giudici dappertutto, ed in tutti i tempi determinati a giudicare secondo la verità, la quale è una ragion determinante comune, e costante.

Corollario I.

24. Ora in una qualunque azione determinata, secondo il progresso dichiarato sopra, talchè sia la cognizione conforme al *vero*, e 'l giudizio specolativo conforme alla cognizione, e però *retto*, ed al giudizio specolativo si conformi pure il pratico, e finalmente l'azione stessa; non può a meno lo spirito di riconoscere, che ogni cosa è determinata per la sua naturale norma, e conveniente; dal che segue, che non può a meno lo spirito di non *approvare* una tale azione, siccome retta, e conveniente, e perciò di *compiacersene*.

Corollario II.

25. Dunque le azioni sì fatte, quale si è la sentenza del giudice conforme alla verità, sono 1. essenzialmente *rette*, in quanto sono determinate per un rapporto, ch'è la loro naturale, e conveniente norma, e che pertanto è ordinato il progresso delle cognizioni, e de' giudizj, onde dipendono. 2. Sono *buone*, in quanto quest'ordine è conforme alle naturali facoltà dell'uomo, ond'è, che l'uomo approvandolo, non può che approvare se stesso, e compiacersi di se medesimo.

26. Laddove non serbandolo, l'uomo si disapprova, si biasima se medesimo, e si dispiace a se stesso: sentendo tutti gli uomini, quando si dipartono da quell'ordine, quel rimprovero interno, che facevasi Medea, col dire: *video meliora, proboque, deteriora sequor*. Nel qual detto Ovidio ha narrato non da istorico il particolare sentimento di una persona particolare; ma da poeta espresso, e dipinto una generale affezione della natura. Il che può confermarsi per due argomenti, che quando da ciò, che l'uomo giudica conveniente per un giudizio specolativo, egli si diparte per passione, e fa una azione discordante da quel giudizio, calmata la passione, tosto si dice a se stesso di avere operato male, cioè di non avere seguita la regola conveniente dell'operare. Una azione determinata per un motivo di ambizione dispiacerà sommamente ad un animo dominato poco appresso dall'avarizia, e tornando gli stimoli dell'ambizione, rincrescerà, e si biasimerà ciò, a che l'avrà sospinto l'avari-

zia; e calmata l'una, e l'altra passione, si biasimerà ciò, che nell'una, e nell'altra si sarà operato, e l'uomo conoscerà, che per operar bene dovea fare, che la sua operazione non discordasse da ciò, che la conoscenza del vero indicava doversi fare. Onde sarà l'uomo costretto di discordare da se stesso ad ogni tratto, qualunque volta prenderà per regola determinante delle sue azioni un motivo discordante dalla conoscenza del vero. Laddove in ogni tempo, ed in tutte le sue parti sarà il tenore della vita regolato, e concorde, quando la conoscenza del vero sia la norma de'giudizj pratici, onde le azioni procedono. In secondo luogo ha sottilmente, e veramente osservato S. Agostino, che potendo un Giudice, per esempio, che una sentenza profferisce contro la verità, assolvendo un colpevole per guadagnare una somma di danaro, ottenere quella somma, senza che dovesse operare contro la sua conoscenza, egli senza dubbio meglio amerebbe averla in questo modo, che nell'altro: Segno manifesto, che riconosce, ed a se stesso si rimprovera una depravazione, giudicando contro il vero, in vista del suo interesse: il quale argomento maravigliosamente esprime S. Paolo nella Pistola a' Rom. cap. 7. v. 16. *Si autem quod nolo illud facio, consentio legi, quoniam bona est.*

Proposizione II.

27. In quell'ordine, che risplende nelle azioni rette, e buone, del qual ordine sono esse il risultato, consiste ciò, che chiamasi conformità colla retta ragione, la quale tutti apprendono bensì confusamente, ma non tutti saprebbono con distinta precisione spiegare; ed in questa conformità consiste pure ciò, che chiamasi *onesto*. Laonde, essendochè quell'ordine sopra descritto è fondato sulla verità, la quale è una regola costante, ed immutabile, appare, siccome l'onesto debbe anch'egli essere immutabilmente tale.

Corollario.

Bellezza dell'onestà, e della virtù.

28. Dalla descrizione di cotesto medesimo ordine apparere, in che consista la bellezza dell'onesto, e della virtù. Imperocchè a quell'ordine, dal qual risulta l'onesto, e la virtù, si conviene manifestamente la nozione, che si è recata sopra del bello. *Ut enim*, dice Cicerone l. 1. *De officiis*

cap. 28., *pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos, et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt; sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet approbationem eorum, quibuscum vivitur, ordine, et constantia, et moderatione dictorum omnium atque factorum.*

29. Questa bellezza della virtù risplende maravigliosamente nel tenore della vita, e nel carattere degli uomini virtuosi, e da bene, ne' quali è questo da osservare, che sebbene gli uni in una, e gli altri in un'altra virtù si sono dimostrati eccellenti, come si vede in Socrate, in Antonino, in Epitetto, pure in tutti si vede, che a quella virtù, che più spicca nel loro carattere, vanno tutte l'altre congiunte; perlocchè nulla si vede ne' loro giudizj, ne' loro affetti, nelle loro operazioni, che discordi, ma tutto consente; onde in una grandissima varietà di azioni secondo le differenti circostanze de' tempi, de' luoghi, delle persone si conserva, e risalta sempre la *unità* del carattere. *Praeclara est aequabilitas in omni vita, et idem semper vultus, eademque frons, ut de Socrate, item de C. Laelio accepimus. Cic. lib.* 1. *de off. cap.* 26.

Non intendo, nè mi è d'uopo attribuire più alla virtù de' Gentili, che quanto le vien conceduto nelle Scuole Cattoliche.

Si confronti con questi il carattere di Alessandro, e si veda, se quello, che fa Re Abdolonimo, è lo stesso, che quello, che uccide Efestione, e se in cento azioni della di lui vita non s'incontrano azioni discordanti, che tolgono la unità del carattere. *Philippum quidem Macedonum Regem rebus gestis, et gloria superatum a filio, facilitate et humanitate video superiorem fuisse. Itaque alter semper magnus, alter saepe turpissimus fuit. Cic. ibid.*

Si prenda il carattere del superbo, e mille volte vedremo la superbia degenerare in viltà, e bassezza: nel carattere dello avaro quanti affetti discordanti! La brama di aver quanto si richiede per soddisfare le proprie voglie, genera l'avarizia, e mille volte l'avarizia contrasta colle voglie, che le hanno dato nascimento. Per lo contrario egli è proprio di una qualunque virtù il connettersi colle altre tutte, e ricevere vicendevolmente l'una dall'altra e sostegno, e splendore. Così non è magnanimo, chi non unisce alla grandezza dell'animo la modestia: anzi la vera grandezza dell'animo comprende in uno e la magnanimità, e la modestia. Così la parsimonia, e la liberalità, la fortezza, e la prudente cau-

tela si stringono amichevolmente, prestandosi mutuo ajuto, e favore.

Proposizione III.

30. In somma, essendo tutti gli affetti da una qualche virtù regolati, e tutte le virtù essendo connesse, egli è manifesto, che la varietà degli affetti non può esser ridotta a unità, o sia ad una pacata concordia, se non in chi li regola secondo la virtù.

Conformità della verità, e della virtù in ciò, che tutte le virtù, non meno che tutte le verità sono collegate.

E questo avviene, perchè la regola della virtù è la conoscenza del vero, o sia della convenienza, ch'è realmente nelle cose, nella quale nulla vi può essere di discordante. Però ben disse Bacone, che la verità, e la bontà sono come il sigillo, e la impressione, che si fa nella cera. E certamente, siccome la impressione, che si fa nella cera, è determinata per la forma del sigillo, così la bontà si ritrova nelle operazioni, quando sono elleno determinate per la convenienza delle cose, ch'è la forma della verità, o la verità stessa obbiettiva. Per questo Seneca *epist.* 71. definì la virtù un giudizio vero, ed immobile. *Quid erit haec virtus? Judicium verum, et immotum*. E Platone nel 6. della Repub. affermò, che non mai il vizio sarebbe venuto in seguito della verità. ***Praeeunte veritate nunquam chorum vitiorum subsecuturum***. Il che può servire d'interpretazione al detto di Socrate approvato nella stessa epistola da Seneca, che la verità, e la virtù è una stessa cosa. *Idem esse dicebat Socrates veritatem et virtutem*. Cicer. 1. de off. cap. 36.

Corollario I.

31. Siccome pertanto nel sistema universale del vero sono tutte le verità connesse, mentre il falso è opposto ad un altro falso, così nel sistema universale della virtù, sono tutte le virtù connesse, mentre è necessario, che un vizio sia discordante dal vizio opposto. La quale maravigliosa corrispondenza mostra bastevolmente, che il sistema della virtù è fondato sul sistema del vero, e che all'incontro il vizio non può essere, se non una conseguenza dell'errore. Il che prova, che la virtù è cosa reale, siccome il vero è non già un puro parto dell'opinione, e del pregiudizio.

Corollario II.

Sistema della virtù, fondato sul sistema del vero.

32. E siccome sul sistema del vero si fonda il sistema della virtù, che non è altro, che un ordine risultante dal vero; così dal sistema della virtù sorge il sistema del bene, e della felicità. Il che dichiara maravigliosamente S. Agostino lib. 19. della Città di Dio cap. 13. La pace, dice egli, è la tranquillità dell'ordine; la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata quiete degli appetiti; la pace dell'anima ragionevole, l'ordinato consenso della cognizione, e dell'operazione. La pace dell'uomo mortale con Dio immortale, l'ordinata ubbidienza nella Fede sotto l'eterna Legge. La pace degli uomini, l'ordinata concordia delle loro volontà. La pace della casa, l'ordinata concordia del comando, e dell'ubbidienza tra famigliari. La pace della Città, l'ordinata concordia dell'impero, e della soggezione ne'cittadini. La pace della Città Celeste, l'ordinatissima, e concordissima società di quelli, che godono di Dio, e tra di loro godono in Dio. In somma la pace, e 'l bene di tutte le cose consiste nella tranquillità, e stabilità dell'ordine.

Del sistema di Epicuro.

33. Dalle cose fin qui dette appare, esservi azioni riguardanti oggetti, che nulla ci possono giovare, o nuocere, le quali ciò non ostante sono rette, e buone, ed oneste, e come tali convenienti alla perfezione dell'uomo, e naturalmente dilettose; laonde può l'uomo per l'amor, che porta a se stesso, e che il rende vago della sua propria perfezione, muoversi a sì fatte azioni, sebbene non ne aspetti alcun frutto o d'interesse, o di sensibile diletto.

34. Quindi appare lo inganno di quelli, che si sono presi a scusare il sistema di Epicuro, inganno già felicemente scoperto da Cicerone. Lodava Epicuro la giustizia, la fortezza, la temperanza, non perchè l'atto di quelle virtù fosse in se retto, e buono, e conveniente alla perfezione dell'uomo; ma perchè dalla temperanza poteasi raccogliere una più lunga continuazione di piacere; dalla giustizia si ottenea l'altrui stima, e benevolenza, che molto vale per farsi uno stato di vita lieta, e tranquilla; dalla fortezza la forza di rendere il dolore, e le avversità men sensibili. Ma tolto questo piacere, e questa utilità del tutto estrinseca a quelle virtù, non riconoscea Epicuro, che le azioni della giustizia,

della temperanza, e della fortezza fossero per se stesse dilettose, e convenienti.

Secondo questo sistema scrisse Lucrezio, che conviensi ad ognuno, che nasce, il proccurare di conservarsi in vita, *finchè gioje, e diletti inebrian l'alma* lib. 5. v. 261.

Andavano però errati que' benigni scusatori di Epicuro, uomini senza malizia in ciò, che sentendo lodarsi da esso magnificamente la virtù, e la onestà, si davano a credere, ch'egli volesse, che la onestà fosse per se stessa buona, e dilettevole; non altrimente, anzi molto più, che la conoscenza del vero, la quale per se stessa, e indipendentemente da qualunque utile, cui dia occasione, è grata, e piacevole, ed ha ragione di bene. Ma così non pensava Epicuro, giacchè sarebbe venuto in conseguenza, che la virtù fosse anche per se stessa pregievole, il che egli non ammettea; non altro pregio egli riconoscendo in quella, se non di essere un mezzo atto a proccurare diletto, e utilità, siccome un viglietto dell'opera, ch'è necessario a chi vuole goder di quello spettacolo, ma che per se stesso nulla vale. *Cic.* de finib. *lib.* 1. *pag.* 53.

Quindi, secondo Epicuro, tolte le gioje, e i diletti, che inebrian l'alma, cessa ogni ragione di volersi conservare in vita, e vien meno il pregio della fortezza, che consiste a far sopportare costantemente i dolori, e le avversità. E per la stessa ragione, tolta la speranza di quel favore, che acquista la fama della probità, niun pregio vi ha nella giustizia: che però bene a proposito rimproverava Cicerone ad Epicuro, che il suo saggio dovea secondo le sue massime cercare piuttosto di apparir giusto, comecchè nol fosse, giacchè basta questo per la fama, che di voler esser giusto realmente, non dovendo comparirlo.

35. Ma, comecchè gli Epicurei facilmente si divorassero tali assurdi, rimanea contro loro l'amicizia, virtù grandissima, per cui si ama l'amico senza considerazione alcuna d'interesse, di utilità, di sensibile diletto; anzi chi è il vero amico, che non sia pronto a sacrificare grandissimi vantaggi al dover dell'amicizia? Quindi è, che tra gli Epicurei nel volere adattare questa virtù alle loro massime, tante erano le opinioni, quante le fantasie di coloro, che si prendeano a voler far questo impossibile: che però la costanza di Epicuro nelle amicizie è una aperta condannazione del suo sistema.

36. Per la virtù dell'amicizia si ama l'amico, perchè in lui si ravvisano qualità buone, e pregievoli, e belle, che piacciono, e dilettano per se stesse; comecchè da quelle frutto alcuno non possa in noi derivare: siccome ad un pellegrino piace un bello edifizio, ch'egli vede passando, e di cui certamente non spera di goderne mai, nè di averne alcun profitto.

Proposizione IV.

37. La virtù dell'amicizia pare dunque fatta a posta per far distinguere in una operazione la dilettazione, che l'è propria, ed intrinseca, dalla dilettazione, ed utilità straniera, che procede dagli effetti di quella operazione; ma non l'è intimamente congiunta. Nell'amicizia la dilettazione è propria, ed intrinseca all amicizia, e l' amor, che si ha per l' amico, è per se stesso dolce, grato, piacevole. Ma se oltre le qualità, che piacciono per se stesse nello amico, e sono il motivo di questo amore, ha egli la facoltà di vantaggiare il mio stato, ed in questo si adopera questo nuovo diletto, che io provo per l' utilità, che l' amico mi proccura, è quel diletto, che io dico estrinseco all'amicizia, non congiunto con essa, non da essa immediate procedente, ma da un effetto dell'amicizia.

Corollario.

38. L'amicizia per tanto, sentimento comune a chiunque ha umanità, ne appresenta una bellissima immagine, ed una fortissima riprova della potenza, che ha l onesto di piacere per se stesso, e di far pertanto, che le operazioni oneste siano per se medesime grate, e dilettose indipendentemente da qualunque altro frutto. Imperocchè quelle qualità, che nella vera amicizia piacciono nello amico, sono o virtù, o congiunte colla virtù, e la onestà; laonde dalla virtù, e dall onestà prendono la forza, che hanno di piacere. Dunque queste stesse virtù considerate in se stesse sono certamente atte a piacere, il che loro conviene per la natìa loro bellezza; dunque l'amore, che loro si porta, e le operazioni, che ne portano l'impronto, sono per se stesse grate, e piacevoli. E certamente, se quelle virtù, ravvisandole io nel mio amico, me lo rendono e piacevole, e caro, e fan-

no, ch'io l'approvi, e mi compiaccia di lui, quanto più potendole ravvisare in me stesso, mi renderanno a me medesimo grato, e piacevole, e faranno, ch'io approvi me stesso, e mi compiaccia di me?

Del sistema di Obbesio.

39. Più assurdo ancora del sistema di Epicuro si è quello di Tommaso Obbesio, il quale tutta la regola dell'umano vivere fa dipendere dalla conservazione di se stesso. Laonde, secondo lui, contro il timore della morte niuna virtù, niuna onestà, niuna legge, niuna obbligazione può valer più. *Si quis ad faciendum aliquid contra legem mortis imminentis metu compulsus sit, plene excusatur, quia vitae suae conservationem negligere nemo obligatur. Supposito enim, quod obligatus esset, cogitaret tamen, nisi faciam statim morior; si faciam post moriar. Faciendo ergo vitam aliquando produco. Compellet ergo ad faciendum natura ipsa.* Poc'anzi avea detto: *Vitam conservare omni modo licitum est.*

Leviat. de Civ. cap. 27.

40. La falsità di questo sistema può apparire da questo solo, che vi hanno nell'uomo sentimenti, quale si è quello dell onore, che prevalgono alla conservazione della vita. E certamente nel desiderare di conservarsi, non desidera l'uomo una semplice continuazione dell'essere, ma desidera di conservarsi nello stato, che a lui sembra più conveniente, e migliore, e più perfetto.

41. Non so, se sia uomo, che consentisse a voler vivere sulla cima di una montagna solo, e privo de'diletti della società, quando fosse sicuro di campare cencinquant'anni senza dolor di capo, senza mancar mai di vitto delizioso, e cogli ajuti tutti richiesti per ripararsi dalle ingiurie dell'aria. E non veggiamo, che un uomo condannato a una prigione perpetua gode della conversazione di qualche suo conoscente; sebben non ispera di farlo servire alla sua grandezza, e signoria, e che altro ben non ne ricava, se non quello, che proviene dal mutuo consorzio?

42. Da questo solo si può comprendere, quanto assurdo fu il pensiere di Obbesio nel negare, che siavi negli uomini una inclinazione naturale a collegarsi fra loro con piacevoli nodi di amistà, e benevolenza, e nel voler, che l'uomo sia anzi all'uomo oggetto di timore, e che solo si riducono a riunirsi per ripararsi da'mali, che dee l'uno aspettare dall'altro.

43. Io qui potrei facilmente confutare questo sistema

colle manifeste contraddizioni, nelle quali è Obbesio costretto di avvolgersi. Ma, per chi è pratico de' suoi principj, (che non molti sono, benchè molti ne parlino) basterà riflettere alla società primitiva, onde dipende la conservazion dell'umano genere, a quell'amore, che discende da' Padri ne' figli, e nipoti, e pronipoti, per cui veggiamo un vecchione cadente tenerissimamente amare un bambino figlio de' suoi figlj, senza da lui aspettare certamente alcuna utilità, a quell'amore, che hanno i figlj verso i loro parenti, amore di pietà, e non di utilità, quale chi nol sente, dico, che non è uomo. a quella fratellanza, che anima i piaceri, ed trastulli de figlj tra loro; per convincersi pienamente, che la natura ne cuori degli uomini ha inserito, per unirli, altri legami più dolci, più sacri, più forti, che quelli del timore.

44. Avendo dunque la natura fatto l'uomo per vivere in società, siccome appare per la inclinazione, e le potenze molte e varie, che gl ha dato per coltivarla, dee l'uomo riconoscere naturalmente la verità di questi due principj, che *non si dee fare ad altri ciò, che non vuole, che gli si faccia*; *e che si dee fare ad altri ciò, che un vorrebbe, che a lui si facesse*, i quali sono richiesti dalla naturale società tra individui simili, ed uguali per natura. Onde la verità, o convenienza de' termini di quelle proposizioni è fondata in natura.

45. Il che mal grado suo ha dovuto riconoscere lo stesso Obbesio, mentre annoverando le cagioni di quella guerra, che finge tra gli uomini nello stato di natura, apporta questa principale, che in quello stato, altri sono modesti, giusti estimatori delle lor forze, i quali riconoscendo la naturale uguaglianza, permettono agli altri ciò, che si permettono a loro stessi. Altri per lo contrario insolenti sono, e petulanti, ingiusti stimatori delle lor forze, i quali disdegnando la naturale uguaglianza, ben lungi di concedere agli altri quanto vogliono per loro, pretendono anzi, e si arrogano la preminenza in tutto. Ora, dice Obbesio, in questi la volontà di nuocersi nasce dalla petulanza, e dall ingiusta estimazione delle lor forze; in quelli dalla necessità di difendersi contro gli assalti di questi..

46. Dunque Obbesio distingue due sorta di uomini nello stato di natura; gli uni modesti, e giusti stimatori delle lor forze; gli altri arroganti, ed ingiusti. Che questi portati siano alla società non per amore, ma per lo mutuo spa-

vento, che si cagionano, il concederò volentieri ad Obbesio: ma converrà bene, che Obbesio mi conceda altresì, che possono gli uomini modesti unirsi in società, senza esservi spinti dal timore. Permettendo agli altri ciò, che si permettono a loro stessi, non si daranno gli uni agli altri cagione alcuna di offesa, nè però di odio, e di timore: e riconoscendo volentieri la naturale uguaglianza, portati saranno a mutui uffizj di benignità, e di riconoscenza, che sono i più dolci legami della società, o convitto umano. Che siano questi in necessità di doversi difendere contro gl' insulti degli arroganti, questo nulla prova: imperocchè la naturale sociabilità non toglie il jus della propria difesa. Dunque nello stato di natura gli uomini modesti saranno naturalmente inclinati alla società, e la naturale uguaglianza sarà in essi un principio di benevolenza, anzicchè di timore. L' ambizione pertanto di una dominazione assoluta non risguarda se non gli uomini arroganti, e nasce solo dall' ingiusta estimazione, che fanno delle lore forze contro la verità. Ora io domando ad Obbesio, quale stima egli migliore, e più conforme alla retta ragione, o la modestia, e la giusta estimazione, o l' arroganza, e l' ingiusta estimazione delle forze, le quali riconosce aver luogo egualmente nello stato di natura? Se negasse, che non sia migliore, e più conforme alla ragione la prima, si contraddirebbe manifestamente; poichè vuole, che la ragione indotto abbia gli uomini a cedere al jus, che pretende, che tutti abbiano su di tutto per potersi ridurre ad uno stato di tranquillità, e di sicurezza. E' dunque preferibile secondo lui lo stato della pace allo stato della turbazione, e vuole, che la ragione costringa gli uomini a rinunziare ad un jus tanto ampio per conseguirlo. Dunque la modestia, onde naturalmente nasce lo stato di pace, sarà anche preferibile, e più conforme alla retta ragione, e per conseguenza migliore dell' arroganza, e dell' ingiusta estimazione delle forze, onde naturalmente procede lo stato di turbazione, o di guerra. Ma ogni affezione deliberata di animo, buona di sua natura, e conforme alla retta ragione, è una affezione naturalmente onesta. Dunque prima dello stabilimento della società, ed innanti alle leggi civili è costretto Obbesio di riconoscere, che la modestia, e l' estimazione delle forze, giusta e conforme al vero, è anche conforme alla retta ragione, epperò moralmente onesta, e per lo contrario moralmente disonesta l' arroganza, e l' ingiusta

estimazione delle proprie forze. Dal che segue altresì, che l'inclinazione alla società essendo fondata sulla modestia, e sulla giusta estimazione delle forze, è fondata su di un principio conforme alla ragione, ed alla pace necessaria al bene della natura umana, e che per l'opposto l'inclinazione alla dominazione assoluta in pregiudizio della società, è fondata su di un vizio contrario alla ragione, e ripugnante al bene della natura umana, ben lungi di essere fondata sulle facoltà naturali all'uomo. Il che ben considerato basta solo per rovesciare il sistema di Obbesio.

47. Si è provato fin quì, che ha l'uomo la facoltà naturale di conoscere il vero, la convenienza e l'ordine delle cose, e che questa facoltà è accompagnata da una naturale disposizione, per cui conosciuto il vero, lo afferma, e vi si acchetа, e ravvisato l'ordine, e la convenienza, l'approva, e se ne compiace.

48. Si è veduto, che per la stessa facoltà può l'uomo prendere per norma delle sue azioni la verità, e convenienza delle cose, che le azioni così determinate sono rette, e buone, e che in esse risplende convenienza, ed ordine: ond' è portato l uomo ad approvarle, e compiacersene.

Corollario I.

49. Quindi, siccome nel confronto di un bellissimo edifizio con una vil casuccia un uomo rozzo, ed ignorante, e volgare discerne nel primo una convenienza, un ordine, un bello, che gli piace naturalmente, e che non ravvisa nel secondo, onde, per approvar l'uno a preferenza dell'altro, non ha bisogno di consultare Vitruvio, o Palladio; così confrontandosi il piacere barbaro del padron di Epitetto, che si dilettava per ispasso di torcergli la gamba, colla tranquilla pazienza del servo nel soffrire un sì doloroso giuoco, e nel dire con serena calma al padrone, che continuando la gli avrebbe rotta, non vi ha alcuno, che non rimanga offeso dalla crudeltà del padrone, ed a cui non cagioni una dolce maraviglia la tranquilla costanza, e sofferenza di Epitetto. Così pure confrontandosi l'infame tradimento del maestro di scuola de' Falisci, nel dare in mano al nemico i figlj de' principali della città, colla Romana generosità di Camillo, non può essere, che non venga da chicchessia detestato, ed abbominato il pedagogo, e tutti colli Falisci non concorrano ad

ammirare, ed amare l'eroica bellezza dell' atto di Camillo: bellezza, che ebbe la virtù di rendere amico, e suddito a' Romani quel popolo, vincendo un odio inveterato, e facendo, che volentieri si arrendessero alla discrezione di coloro, la cui virtù erano costretti di venerare.

Corollario II.

50. E' dunque naturale all' uomo il criterio di approvazione, che comprende la facoltà di discernere le cose convenientemente ordinate dalle contrarie, ed una parimente naturale affezione, per cui si muove l'animo ad approvarle.

Corollario III.

51. Questo criterio, in quanto riguarda le azioni della vita, è la regola del dettame pratico, per cui non occorrendo cagioni particolari, è portato l'uomo comunemente a giudicar secondo ciò, che conosce retto e giusto.

Proposizione V.

52. E siccome nell'uso delle facoltà, che riguardano la conservazione del corpo, ha fatto la natura, che intervenissero certi sentimenti piacevoli, io dispiacevoli, pe'quali fosse l'uomo più prontamente avvertito delle cose giovevoli, o nocive alla sua conservazione, e portato indi, come per istinto a proccurare le prime, ed a fuggire le seconde; così al dettame pratico van naturalmente congiunti certi sentimenti o dolci, o molesti, pe'quali è avvertito l'uomo della convenienza, e disconvenienza delle azioni colla retta ragione, ed è riscosso a riflettervi, e portato ad abbracciare le prime, ed a fuggire le altre.

Si è veduto sopra, come l'ignoranza, e l'errore cagiona naturalmente un sentimento di vergogna, perchè l'ignoranza, e l'errore privano l'uomo della conoscenza del vero, che gli è conveniente, ed appartiene alla di lui perfezione. Ora le azioni oneste essendo dalla verità, e dalla retta ragione determinate, e le disoneste procedendo da errore, ed essendo discordi dalla retta ragione, e per conseguente dalla naturale perfezione dell' uomo; però sono le azioni oneste accompagnate da un soavissimo diletto, quale il fa provare la pace

di una buona coscienza, e le disoneste all'incontro sono accompagnate di paura, di vergogna, di sollecitudine, di rimorso, di turbazione. Tertulliano (Apologet. cap. 1.) *Omne malum aut timore, aut pudore natura perfudit. Malefici gestiunt latere, devitant apparere, trepidant deprehensi, negant accusati, ne torti quidem facile, aut semper confitentur: certe condemnati moerent: dinumerant in semetipsos mentis malae impetus, vel fato vel astris imputant: nolunt enim suum esse, quia malum agnoscunt.* Così Cicerone, compresi sotto nome di natura i sentimenti del pudore, e della verecondia, vuole, che bastino a ritrarci dalle laidezze, e sozzure de' Cinici (Lib. 1. de off. cap. 35.): *Plura ab iis contra verecundiam disputantur. Nos autem naturam sequamur, et quod abhorret oculorum, auriumque approbatione, fugiamus.*

53. Questi sono sentimenti naturali, e comuni a tutto l'umano genere; onde quando vengono messi in opera da' Poeti Drammatici, veggiamo, che fanno maravigliosi effetti presso tutt' i popoli, perchè destano in tutti ciò, che tutti sentono. E quando i Giapponesi, ed i Cafri, ed i Patagoni avranno i loro tragici, dovranno usare i medesimi sentimenti, ed usandogli produrranno i medesimi effetti.

Proposizione VI.

54. I sentimenti dati dalla natura per conservazione del corpo, se non sono guidati dalla ragione, inducono talvolta in errore per qualche accidentale cagione: ed avviene altresì, che il naturale accorgimento, che hanno gli uomini dell'ordine, e del bello, si torce anche dal suo vero oggetto, ed è accompagnato da falsi giudizj; se l'uomo non procura di promuovere questo accorgimento, e renderlo sicuro, facendo in maniera, che colla intelligenza distingua nettamente i fondamenti di quella convenienza, che coll'occhio, e col naturale accorgimento solo apprende confusamente. Pure que' sentimenti non lasciano di essere un certissimo argomento della distinzione naturale, che vi ha tralle impressioni de' corpi esterni giovevoli, e nocive e 'l naturale accorgimento del bello, e dell'ordine, argomento della essenziale diversità, che vi ha tra una serie ordinata, e non ordinata, rispetto alle nostre facoltà sensitive, ed intellettive. Così anche avviene di leggieri, che que' sentimenti di orrore, di vergogna, di tur-

bazione, che vengono dal disordine morale, sono per qualche accidentale errore trasportati fuor dell'oggetto loro, senza che questo si opponga alla naturale loro istituzione, e solo prova, che non debbe l'uomo lasciarsi guidare unicamente da sì fatti sentimenti, ma che adoperare dee sollecito la sua ragione in osservare minutamente se in quelle azioni, che si appresentano a prima vista convenienti per qualche vestigio di ordine, che in esse riluce, non si nasconda qualche difformità, che le renda viziose; siccome appunto chi mira un edifizio, che abbia qualche simmetria, e vaghezza, è soggetto a lodare talvolta ciò, che realmente è biasimevole, perchè mancante per altre parti della dovuta convenienza. Si dee dunque osservare, se un mezzo adoperato per un fine buono, e conveniente, non include in se qualche cosa di difforme alla retta ragione: se ciò, che si conviene ad un fine particolare, e buono in se, non ripugna ad un fine migliore, e più generale: se ciò, che considerato in generale, è buono, e conveniente, non si estende a'casi non compresi realmente sotto quella generalità, benchè per qualche somiglianza sembrino potervisi ridurre: se ciò, ch'è buono, ed onesto in una circostanza, non cessa di esserlo in altra circostanza per lo conflitto degli uffizj ec. Potrei recare esempj, da'quali apparirebbe, che da queste, ed altre sì fatte inavvertenze sono nate le discrepanze, che s'incontrano tra gli uomini circa le particolarità del giusto, e dello ingiusto, dell'onesto, e del turpe; e non perchè sia la nozione del bene, e del male morale un puro parto della educazione, e del pregiudizio. Ma quì non imprendo a fare un trattato di morale; bastami solo avere accennato nelle facoltà naturali dell'uomo la sorgente di quelle nozioni, e la realtà della distinzione, per cui è il bene, e l'onesto diviso essenzialmente dal male morale, e dal turpe.

Addizione allo Scolio.

Ho cercato d'indicare nello Scolio un progresso di raziocinio, che sembrami poter condurre ad una prova forte assai dell'esistenza di Dio. Non credo di aver detto alcuna cosa, la qual debba parere, non dico inintelligibile, ma neppure difficile ad intendersi da ogn'uno, che abbia pratica di Metafisica scolastica, per non dire della dottrina di Platone, e

di Aristotile. Ma essendochè si ristrigne oggigiorno il numero di coloro, che si dilettano delle specolazioni filosofiche, ho creduto dover pregare quegli, che stimano doversi la filosofia coltivare per ogni altra via, che quella delle contemplazioni, di sospendere un poco il giudizio loro, e non subito tacciare di vano, ed immaginario tutto ciò, che a prima vista può parere loro soverchiamente astratto. Peraltro il progresso indicato in quello Scolio, si può ridurre a queste poche proposizioni, le quali credo esser tutte dimostrabili. Vi ha una essenziale relazione tra ogni facoltà, o potenza possibile, ed il suo oggetto, e vicendevolmente, talchè dimostrata la possibilità dell'uno, è determinata la possibilità dell'altro. Vi ha in noi l'intelligenza, che ha per obbietto le cose intelligibili, cioè non ripugnanti ad essere intese. L'estensione delle cose intelligibili non dipende dalla nostra intelligenza, la quale bensì le scuopre, ma non le fabbrica. Ed al certo nello scoprire, che fa il Geometra le proprietà dello steso, egli può riconoscere facilmente, che non dipende da esso il fare, che siano tali, piuttosto che altramente, ma che solo può scoprirle quali sono; Quindi è, che il principio, che determina sì fatte proprietà, e le rende tali, non è nell'intelligenza stessa, ma è nella natura dello steso, ch'è una cosa distinta dall'intelligenza. Lo intelligibile suppone adunque una ragione, un principio determinante, che non è propriamente contenuto nella natura di alcuna intelligenza particolare, che però è comune a tutte le intelligenze, e rimane sempre il medesimo. Nello scoprire poi, che fa una intelligenza particolare le cose intelligibili, sente, che gli rimane sempre da scoprirne all'infinito, talchè l'intelligibile può dirsi per una parte, ch'egli è infinito, e per altra parte, che sebbene attualmente non sia inteso dalle intelligenze particolari, e finite, non tralascia di avere in se stesso una sorta di realtà: mentre, come abbiamo già osservato, l'intelligibile, benchè non inteso, non è mero nulla, come il circolo quadrato, ma è una cosa, cui si conviene la ragione, e la denominazione dell'Ente. Oltredichè tutti concedono, che una cosa non può essere l'oggetto dell'intelligenza, se non in quanto le compete la ragione dell'Ente, e che non le compete questa ragione, perchè sia oggetto attuale d'una intelligenza finita, ma per sua propria natura. Posto adunque, che l'intelligibile sia di sua natura infinito, il che non può negarsi, ne verrà per l'essen-

ziale connessione relativa, che abbiamo detto èsservi tra le facoltà, e gli oggetti loro, e vicendevolmente, che debbe esservi una corrispondente intelligenza, la quale sia tanto stessa, quanto l' intelligibile, tanto necessaria, quanto l' intelligibile, e però determinata di sua natura ad essere, siccome è l intelligibile per sua natura determinato ad esser tale.

MEMOIRE DE L'ORDRE.

MEMOIRE DE L'ORDRE.

L'homme a la faculté de comparer ses idées, et de découvrir par ce moyen les rapports qui sont entr'elles, ou entre les objets qu'elles représentent. C'est en quoi consiste la connoissance du vrai. En comparant deux angles droits, j'aperçois que ces deux angles sont égaux, et ce rapport d'égalité est une vérité.

C'est par cette même faculté de comparer les objets, et d'en découvrir les rapports, que l'homme s'élève à l'intelligence de l'ordre, de la beauté, et de la perfection.

Lorsqu'en comparant deux objets l'esprit aperçoit un rapport quelconque entr'eux, c'est connoître simplement une verité, ainsi qu'on vient de le dire. Si la médaille *A*, et la médaille *B* que j'ai sous les yeux, sont égales entr'elles, en connoissant ce rapport d'égalité, je connois simplement une vérité, et rien de plus.

Lorsqu'en comparant les rapports de liaison que plusieurs objets ont entr'eux, je découvre un rapport commun qui exige qu'ils soient liés, ou placés d'une telle manière, plutot que de toute autre; tout arrangement ainsi déterminé par un rapport commun, me donne l'idée de l'ordre. Je vois une suite de médailles impériales sur une table. César est le premier, Auguste le second. Le rapport de César à Auguste comme à son successeur immédiat, exige que Tibère soit placé après Auguste, et ainsi de suite. Ce rapport de succession immédiate est ainsi le principe déterminant qui fixe la place de chaque médaille, et fournit la raison pourquoi elle est placée en tel endroit, plutot qu'en tout autre. Or un arrangement, où tous les termes sont placés, en vertu d'un principe qui détermine la position de chacun, c'est ce qui constitue l'idée de l'ordre.

Ainsi l'ordre est fondé en nature aussi bien que le vrai. Ils résultent l'un et l'autre des rapports des choses. Un simple rapport est une vérité; un rapport qui amène un autre rapport forme l'ordre, et la connoissance de l'ordre n'est, pour ainsi dire, dans l'homme, qu'une extension de l'intelligence du vrai.

Il y a cette différence entre la connoissance du vrai, et la connoissance de l'ordre, que la première (en tant qu'el-

le se borne au simple rapport, indépendamment de l'importance, ou de l'excellence de l'objet) est suivie d'un simple acte d'affirmation, par lequel je me dis à moi-même, que la chose est telle que je l'aperçois. Quand j'aperçois l'égalité de deux angles droits, je me dis à moi-même, que deux angles droits sont égaux, j'affirme cette égalité, et voilà tout. Mais la connoissance de l'ordre est de plus suivie d'un sentiment d'approbation, par lequel je me dis à moi-même, non seulement que la chose est comme elle est, mais de plus qu'elle est comme elle doit être. Ce sentiment d'approbation est toujours suivi d'un mouvement de complaisance, puisqu'il n'est pas possible de ne pas se complaire en ce qu'on approuve.

Il y a donc une sorte de distinction à faire entre la complaisance qui accompagne la connoissance du vrai, (considérée comme simple rapport, et abstraction faite de la qualité de l'objet), et celle qui accompagne la connoissance de l'ordre. La connoissance du vrai est suivie d'un sentiment de complaisance, et de satisfaction, parce que l'intelligence tend au vrai, comme à son objet, qu'elle fait effort pour le trouver, et que la cessation de cet effort, lorsqu'elle parvient à le découvrir, répand dans l'ame cette douce satisfaction que la nature a ménagée dans le passage du desir à la possession. Mais la vuë de l'ordre excite de plus la complaisance qui accompagne nécessairement l'approbation; c'est-à-dire cet acte de l'ame, par lequel on se dit qu'une chose est telle qu'elle doit être.

L'ordre facilite les progrès de l'intelligence, et de la raison. Ce n'est qu'en suivant le rapport, et la liaison des idées, que l'esprit passe d'une vérité connue à une vérité qui ne l'étoit pas. L'esprit saisit, et retient avec plus de facilité les objets où il aperçoit un certain ordre; il les distingue, et les compare plus aisement: cette liaison les représente comme formant un seul tout, et par ce moyen l'homme se rend capable d'embrasser un plus grand nombre d'objets par une seule vue de l'esprit, en quoi consiste principalement la perfection de l'intelligence.

L'homme ne peut non plus rien exécuter, qu'en vertu d'un certain ordre, par lequel il dispose les moyens d'une manière convenable à la fin qu'il se propose. La raison a, pour ainsi dire, une double fonction dans l'homme, elle nous a été donnée pour développer les progrès de l'intelligence.

et appliquer l'intelligence à l'action, et c'est toujours l'ordre qui la dirige sous ce double rapport, en sorte qu'on pourroit dire en un certain sens, que comme le vrai est l'objet de l'intelligence, ainsi l'ordre est proprement l'objet de la raison, *Ratio est facultas ordinatrix*. C'est ainsi que quelques anciens ont défini la raison, et sous ce point de vue on pourroit dire que le propre de la raison est de suivre l'ordre convenable des idées, pour mettre un ordre convenable dans l'action.

Tout ordre, ou arrangement présente une suite d'idées, ou de termes déterminés par un rapport commun. Ce rapport se trouve 1. dans les suites mathématiques indéfinies, telles que la progression des nombres naturels, ou des nombres impairs ec.

Si je compare les deux termes 1 et 2, et que j'envisage de combien le second terme excede le premier, ce rapport de différence me fait voir qu'après 2 je dois placer le 3, et ainsi de suite.

Si en comparant ces deux termes j'envisage le rapport géométrique de l'un à l'autre, c'est-à-dire que le second contient deux fois le premier, la continuation de ce rapport m'avertit, qu'après le 2 je dois placer le 4, ensuite le 8, et ainsi de suite.

Ces séries sont sans doute ordonnées; mais, comme elles sont indéfinies, l'esprit ne peut jamais saisir la totalité des termes dont elles sont susceptibles; il ne sauroit jamais en embrasser tout l'ensemble d'une seule vue, et delà vient que cet ordre, pour ainsi dire, indéterminé, ne sauroit le satisfaire pleinement.

2. Pour déterminer l'ordre qui résulte des simples rapports de quantité, il faut conduire la suite jusqu'à un certain point, et ensuite, par des rapports réciproques ou rétrogrades la ramener de l'autre coté au méme terme dont on étoit parti.

Soit une suite de termes *A. B. C.* dont une raison quelconque détermine l'excès de *B.* sur *A.*, et de *C.* sur *B.* Cette suite continuant à croître iroit à l'infini; et jamais l'esprit ne pourroit en embrasser la totalité.

Mais si l'on la continue de l'autre coté par une suite de rapports inverses, on aura les termes *D*, et *E*, qui répondront exactement aux termes *A*, et *B*, la suite sera ainsi terminée; l'esprit en saisira la totalité, et la correspon-

dance des termes A, et E, B, et D, rélativement au terme du milieu, présentera une raison claire, et déterminante de leur position, en quoi consiste l'idée de l'ordre.

I I I	I I I I I
A. B. C.	A. B. C. D. E.

Voilà pourquoi la correspondance des termes, d'où naît la symétrie, plait naturellement à l'esprit. Et c'est aussi la raison de cette règle générale, que lorsqu'il y a deux parties semblables, et une dissemblable, il faut placer la dissemblable au milieu; règle puisée dans la nature même qui nous en offre des modèles, surtout dans la conformation des animaux.

Tout assemblage de moyens propres à produire un effet convenablement au but que l'on se propose, forme un tout ordonné; dans cette sorte d'assemblage l'ordre résulte du rapport des moyens à la fin; et c'est même cette espèce d'ordre qui nous affecte le plus vivement.

En ce genre, l'ordre le plus parfait est celui qui résulte d'une combinaison de moyens propres à produire l'effet désiré, le plus *facilement*, le plus *surement*, et le plus *pleinement* qu'il soit possible.

La facilité doit faire préférer l'ordre, par lequel on arrive au même but, avec le moins d'appareil, et de complication de termes, et d'instruments; et la sureté même du succès dépend en grande partie de la simplicité des moyens.

Soit une machine composée de dix pièces pour produire un effet qui peut être produit avec une machine de trois pièces, telle que Zabaglia les savoit imaginer: je dis que cette première machine multiplie les *termes*, sans multiplier les *moyens*: elle multiplie les termes, puisqu'elle en renferme un plus grand nombre; elle ne multiplie pas les moyens, puisque les trois pièces dans l'autre machine font autant d'effet, que les dix pièces de celle-ci.

Comparez le système de Ptolomée avec l'hypothèse de Copernic. Il s'agit d'expliquer le cours apparent des Astres. Les simples rapports de vitesse, et de distance suffisent dans le système de Copernic pour satisfaire à toutes les apparences; dans le système de Ptolomée il a fallu imaginer des Cieux particuliers pour le mouvement propre de chaque planète, un premier mobile pour leur imprimer un mouvement commun en sens contraire, des Epicycles pour expli-

quer les stations, et les rétrogradations. La machine est beaucoup plus composée, et n'explique rien de plus : elle explique même moins : car dans ce systême il n'est pas possible d'expliquer, comment Mars est quelques fois plus proche de la terre, que le Soleil ; ni comment Vénus, et Mercure se trouvent en opposition avec le Soleil, ayant la terre entre-deux.

On voit par cet exemple comment il arrive de multiplier les termes, sans multiplier les moyens. Ce défaut de simplicité vient toujours d'un défaut de lumières. Si une seule idée intermédiaire suffit pour lier deux idées extrèmes, l'esprit qui aperçoit la liaison des deux extrèmes par le moyen de cette seule idée intermédiaire, ne rejettera pas la lumière qui vient le frapper, pour chercher cette liaison par des détours qui en rendroient la connoissance plus pénible, et moins claire. L'esprit ne prend cette peine que pour suppléer à cette idée moyenne qui lui épargneroit tous ces embarras, et le conduiroit plus directement au but qu'il se propose. Je pourrois éclaircir cette pensée par l'exemple des différentes démonstrations que différents Auteurs ont données de certaines propositions de géométrie, dont les uns vont directement au but par une, ou deux idées moyennes adroitement ménagées, et les autres n'y parviennent que par de longs circuits qui rendent la démonstration moins claire, et plus fatiguante.

L'ordre le plus avantageux est donc celui qui renferme le *maximum* des moyens avec le *minimum* des termes. C'est par le moyen d'un tel ordre qu'on obtiendra la fin qu'on se propose le plus *facilement*, le plus *surement*, et le plus *pleinement* qu'il est possible. Un tel ordre est le plus conforme à l'intelligence la plus éclairée, dont la perfection consiste à saisir les rapports qui lient le plus immédiatement les différentes idées. Il a donc en soi une raison de préférence sur tout autre ordre, et il est en conséquence l'ordre le plus parfait en ce genre.

L'ordre qui résulte de l'arrangement, ou de la combinaison des moyens relatifs à une fin donné, peut encore se combiner avec l'ordre de symmétrie dont nous avons parlé ci-dessus.

Dans toute combinaison de moyens, il y a une pièce qu'on peut regarder comme la principale, et dont l'action doit régler le jeu de toutes les autres ; ou, pour envisager

la chose d'une vue plus générale, il y a dans toute combinaison de moyens, comme un centre où tous les efforts de toutes les différentes pièces vont se réunir. Les moyens, ou termes peuvent donc être tellement disposés rélativement à ce point, que leur position forme une correspondance de symétrie, telle qu'on la découvre dans un arrangement où la position de deux termes semblables est déterminée par leur correspondance avec le terme dissemblable qui est entre-deux.

Dans une suite ordonnée indéfinie, les termes s'éloignent de plus en plus les uns des autres; mais l'ordre qui résulte de l'arrangement d'un certain nombre de moyens relativement à une fin donnée, exige que les termes se rapprochent pour agir de concert. La meilleure manière de les rapprocher étant bien connue, détermineroit peut-être une correspondance de symétrie dans la position des termes qui, en qualité de moyens, doivent concourir le plus avantageusement à la fin donnée. Du moins nous en voyons des modèles dans l'organisation des plantes, et des animaux.

Cette correspondance de symétrie, en liant les parties par des rapports plus marqués, en forme un tout plus régulier, j'oserois presque dire, plus identique, et dont l'esprit saisit l'ensemble avec plus de facilité. Peut-être, est ce là le fondement du Rythme poétique, et de la cadence oratoire. La pensée la mieux conçue est celle qui présente avec plus de force, et de clarté l'ensemble des idées qui la composent. Il faut donc qu'il y ait le plus parfait accord possible entre ces idées; et cet accord marqué par les expressions qui doivent frapper l'oreille, formera un nombre, un rythme, une consonnance, d'où resultera l'harmonie.

On ne doit pas être surpris de remarquer une si grande diversité de jugements dans l'application que font les hommes de l'idée de l'ordre, aux différents objets qui se présentent à leur considération. Cette diversité vient de plusieurs causes. 1. Du défaut de connoissance. Présentez le rouage de la machine la plus ingénieuse à un sauvage ignorant, il ne verra qu'un amas confus de pièces dans un assemblage qui fera l'admiration d'un artiste. C'est que le sauvage, ne connoissant pas la raison déterminante de la position des pièces qui composent la machine, elles ne réveillent aucune idée d'ordre dans son esprit. Une oreille grossière est peu touchée de la musique la plus harmonieuse.

Le *sensorium*, faute de délicatesse, ou d'habitude, ne distingue point assez les tons qui se succèdent, et ne peut par conséquent saisir le rapport qui les réunit pour en former un accord.

2. Delà suit, que si le nombre des pièces qui entrent dans un accord quelconque est trop grand, l'esprit, ou l'oeil peu exercé ne saisira pas tout d'un coup tous les rapports de ces différentes pièces; cet assemblage paroîtra donc confus, jusqu'à ce que l'esprit ayant acquis peu à peu la connoissance de ces différens rapports, parvienne enfin au point d'en saisir l'ensemble, et de se représenter d'un seul coup d'oeil l'ordre qui regne dans tout l'assemblage.

3. Dans les choses qui sont susceptibles de différents arrangements il y a sans doute un ordre préférable à tout autre ordre. C'est toujours le plus simple, et celui néanmoins qui suppose le plus d'intelligence. Une bibliotheque présente des livres arrangés suivant une certaine méthode. Cet arrangement applaudi par les uns, sera blâmé par un homme plus intelligent qui aura en vue un ordre plus convenable. Ce n'est pas que la première disposition soit blâmable comme absolument mauvaise en elle-même; car tout homme conviendra qu'elle est toujours préférable à un tas confus de livres qui seroient amoncelés au hazard l'un sur l'autre. Ce blâme n'est donc que rélatif, c'est-à-dire qu'on blâme l'arrangement actuel d'une bibliotheque, en tant qu'exclusif d'un ordre plus convenable qu'on auroit pu lui donner. Et par un abus commun du langage, on donne le nom de mauvais à ce qui n'est réellement que moins bon.

L'ordre est le fondement du beau; mais le beau, dans sa signification ordinaire, ajoute à l'idée d'un ordre quelconque, celle d'une perfection, et d'un agrément particulier qui donne un plaisir mêlé de surprise, et d'admiration. Delà vient qu'il est difficile de fixer dans l'échelle de l'ordre, le dégré où doit commencer la dénomination du *beau*. Ce dégré devant être celui, où la régularité de l'objet commence à exciter un mouvement de plaisir mêlé d'une sorte d'admiration, il est aisé de sentir que ce dégré doit être différent, rélativement aux différents dégrés d'intelligence, aux différentes dispositions, et même aux différentes habitudes de ceux qui en sont affectés. L'idée du beau est une idée complexe du genre de celles que Locke appelle des modes mixtes, qui renferme une idée de régularité dans l'objet, et une

idée de plaisir, et d'admiration causée par la vue, ou la perception de cet objet.

La dénomination du beau dans le langage vulgaire sera donc sujette aux mêmes abus, et aux mêmes inconvénients que toutes les autres dénominations des modes mixtes; abus sur lesquels Locke insiste beaucoup dans son Essai sur l'intendement humain. Si un objet paroit revêtu d'une qualité brillante qui cause de la surprise et du plaisir, on le nommera *beau*, quoique toute la régularité de l'ordre ne s'y rencontre pas. Au contraire, si à la régularité d'un objet se trouve jointe une qualité qui blesse, et qui étouffe le sentiment de plaisir que la seule régularité seroit capable de réveiller, cette régularité seule ne suffira pas pour qu'on lui donne le titre de *beau*.

La variété du langage, et des opinions au sujet du beau, ne prouve donc point qu'il n'y ait rien de réel dans l'idée du beau, et qu'elle ne soit qu'un effet capricieux, un phantôme du préjuge, et de l'éducation; il est constant qu'il y a un ordre résultant du rapport des choses, et par conséquent fondé en nature: que l'ordre est un objet de l'intelligence, et de la raison: que l'ordre connu est propre à exciter un sentiment d'approbation, et de complaisance: que dans les différents ordres, ou arrangements qui résultent de différentes combinaisons, il y en a de plus parfaits les uns que les autres: que dans cette échelle de l'ordre il y a un dégré, où l'ordre connu excite un sentiment de plaisir mêlé de surprise, et d'admiration: que ce dégré doit être différent, rélativement aux différentes dispositions de ceux qui en sont affectés. Ces principes suffisent pour déterminer ce qu'il y a de réel, et de constant dans la dénomination du beau, et pour démêler en même tems les causes des différentes applications que l'on en fait aux différents objets. Voyez ci-dessus *Dissertazione dell'Origine del Senso Morale* §. *II*.

DISSERTAZIONE

DELLA

ESISTENZA DI DIO

E DELLA IMMATERIALITA' DELLE NATURE INTELLIGENTI.

PREFAZIONE.

Il mio intento in questa Dissertazione è stato in primo luogo di mostrare con alquante brevi riflessioni la vanità, e la ripugnanza delle varie ipotesi introdotte dagl' increduli, o per togliere del tutto la Divinità, ed attribuire sia alla materia il primo principio del moto, e la virtù di produrre, e di ricevere il pensiere, sia al caso, o ad una cieca necessità la formazione, e l' ordine dell' universo: o per confondere Iddio col mondo; o in qualunque modo alligarlo, quale forma inerente alla mole corporea. La considerazione delle qualità de' corpi mi porge contra Obbesio alcuni convincenti riflessi, per dimostrare l' essenziale differenza di natura, e l' eterogeneità che vi ha tra la sostanza pensante, e qualunque sostanza materiale, e corporea. Le nozioni della sostanza, e del modo, quali si deducono da una immediata riflessione sopra le idee di sensazione, bastano per mettere in aperta luce i paralogismi dello Spinosa, distruggere la mostruosa sua unità di sostanza, e l' identificazione in essa de' due attributi della intelligenza, e della estensione. Indi contro Lucrezio, ed altri fautori della incredulità mi fo a mostrare, che la prima origine del moto non può esser nella materia, e che l'ordine de' fenomeni non può esser determinato per alcuna sorta di necessità, o di ragion sufficiente, contenuta nella serie de' corpi componenti l' universo. Procruro di mostrare quanto ripugni alle stesse leggi universali del moto, stabilite dall' esperienza, il fantastico errore di coloro, i quali ripetono l'ordine del mondo da questo, che gli elementi, che il compongono, essendo dotati di percezione, amano a starsi in determinato sito gli uni rispetto agli altri. Nel che appare in vero deplorabile la cecità degli increduli, nel voler piuttosto introdurre una infinità di minute sostanze pensanti, per formare la materia, e 'l mondo, che riconoscere una infinita intelligenza, ed immateriale, che l' abbia prodotto, ed il governi. Nel che per altro si può altresì comprendere, quanto sia impossibile, che il mondo siasi formato senza l' intervento d' una intelligenza; poichè dopo le tante tentative degl'

increduli, sono pure eglino costretti di ripetere, benchè invano, e con cento contraddizioni, da una pluralità d'intelligenze, ciò che inutilmente hanno cercato in tutte le altre ipotesi, e che per una portentosa ostinazione di animo non vogliono riconoscere dalla Suprema Intelligenza. La geometria, col dimostrare l'impossibilità del passaggio dal finito all'infinito attuale, porge una dimostrazione assoluta, chè non può darsi un aggregato infinito di parti sia simultanee, sia successive: il che dimostra, che il mondo non può esser nè immenso, nè eterno, e che ella è una chimera il fingere, che esista, o sia per esistere attualmente tutto ciò, che è possibile ad aver l'esistenza, secondo il pensiere d'un famoso moderno: Il semble que tout ce qui peut être, est. *Quindi dovendo pure esservi qualche cosa ab eterno; giacchè dal nulla totale, ed assoluto non avrebbe potuto alcuna cosa per se stessa cominciare ad essere, io mi prendo a provare, che ciò, che è ab eterno, e che esiste per necessità, non può essere alcuna delle cose finite, limitate, che si possono concepire non esistenti, e semplicemente possibili; poichè la serie de' possibili, dovendo sempre superare la serie degli esistenti, non vi sarebbe ragione, perchè dovesse esistere piuttosto una parte, che l'altra della serie de' possibili, piuttosto un certo numero, ed una certa qualità di Enti semplici, e composti, che un altro numero, ed un' altra qualità di altri ugualmente possibili. Indi mi fo a mostrare, che se vi ha una necessità, che qualche cosa esista ab eterno, ripugna dunque il nulla totale, ed assoluto: e da questa ripugnanza del nulla totale, ed assoluto sorge la necessità non di una certa sorta, o condizione di Enti limitati, ne' quali è ristretta la nozione, o ragione dell'Essere, ma la necessità dell'Ente sommo, che in se comprenda (come parla S. Tommaso in più luoghi) tutta la pienezza, tutta la virtù, tutta la perfezione dell'Essere senza limitazioni: nella guisa, per maniera d'esempio, che se metafisicamente ripugnasse il nulla di una forza, questa ripugnanza farebbe necessaria l'esistenza non di qualche grado finito, e limitato di essa forza sparso quà e là in varj soggetti, ma l'esistenza di essa, secondo tutta la sua ampiezza, ed in quanto nella sua somma intensità comprenderebbe tutto ciò, che vi ha di reale ne' gradi finiti*

possibili di essa forza, ma senza le limitazioni aggiunte. Imperocchè ripugnando il nulla di essa forza, si rende necessario, ch'ella sia in sommo grado, perchè se non fosse in sommo grado, non ripugnerebbe la privazione di qualche parte di essa, epperò non avrebbe una necessaria ripugnanza, ed opposizione al nulla. Ho dimostrato, che l'Ente sommo, che è per la necessaria opposizione dell'Essere col nulla, non può esser nè la materia, nè il mondo, nè un qualunque aggregato, e complesso di Enti distinti, ma che egli è di sua natura semplicissimo, intelligentissimo: e con argomenti ad hominem *contro gl'increduli ho mostrato, che una somma, ed infinita virtù non può essere, che in un Ente semplice. Il che può altresì apparire per questo facile esempio. Siano due forze* A *e* B, *supposte anche infinite, ma in due soggetti distinti: venendo ad accoppiarsi la forza* A *colla forza* B *in uno di essi, ne risulterà una forza doppia. Dunque quelle forze non erano assolutamente infinite: dunque una forza somma non può essere, che una, ed in un Ente semplice. S. Tommaso dimostra, siccome in Dio, perchè è l'Essere stesso, che ne comprende tutta l'ampiezza in una semplicissima perfezione, l'esistenza non può esser disgiunta dall'Essenza: e siccome anche per la stessa ragione contiene la realtà di tutti gli Enti possibili. Questo argomento, che può rivolgersi a provare l'esistenza di Dio, ho proccurato di promovere quanto ho potuto; perchè sebbene sia sottile, pure a chi vale penetrarlo, parmi che appresenti una rigorosa dimostrazione della esistenza di Dio, come Ente Sommo, Spirituale, Intelligente, distinto affatto dalla materia. Lo stesso argomento, e solo in forma diversa, proposi già nello Scolio della precedente Dissertazione: ed è stato giudicato da un valente geometra, e filosofo concludente al pari d'una dimostrazione geometrica. E dirò ancora, che se non sarà bene inteso da tutti, egli fia per avventura, perchè da molti neglette vengono di troppo le specolazioni, e l'espressioni della soda Metafisica Scolastica, quale fu trattata da S.Tommaso, secondo i sensi del quale intendo, che siano prese le maniere di dire da me adoperate alquanto fuori dell'uso comune. Molti termini delle scuole sono abborriti, perchè non s'incontrano presso i puliti coltivatori delle belle lettere; ma si dovrebbe*

anche riflettere, che apportano cognizioni, neppure comuni presso quel genere di Scrittori. Non ho parlato di molti altri argomenti certamente dimostrativi della Esistenza di Dio, e neppure della sua Provvidenza, della sua Giustizia, della sua Bontà, della sua Libertà nel governo del mondo; perchè mi riserbo a trattarne più acconciamente ne' volumi seguenti, secondo il disegno della mia Opera: e che per altra parte stabilita che sia la totale distinzione di Dio dalla materia, e la sua suprema intelligenza, non rimane più alcun fondamento agli empj sistemi dell' ateismo, del panteismo, e del materialismo.

DELLA ESISTENZA DI DIO

E DELLA IMMATERIALITA' DELLE NATURE INTELLIGENTI.

Nella precedente Dissertazione (1) ho proccurato di andare deducendo alquante delle nozioni, che si forma l'animo, riflettendo sulle sue proprie operazioni, e sulle affezioni, che riceve, e che prova in se stesso, in seguito delle percezioni, che ha delle cose; e di dare nel medesimo tempo, come un saggio dell'uso, che si può fare di coteste nozioni, per investigare, ed anche dimostrare molte verità degnissime di essere conosciute sulla natura dello spirito, sulla facoltà, che ha di conoscere il vero, l'ordine, l'onesto, e sulla reale, e non immaginaria constituzione delle cose, che dee servire di fondamento a quella universale impressione, che gli uomini ricevono da tutto ciò, che porta in se l'impronto del vero, dell ordine, e dell'onesto.

In questa mi prendo a dedurre in maniera pressochè simile, alquante delle nozioni, che lo spirito acquista, riflettendo sulle percezioni, che riceve per mezzo degli oggetti esterni, onde si rende valevole a meglio distinguere cotesti oggetti gli uni dagli altri, a ravvisare le differenti loro proprietà sì comuni, che particolari, a riconoscere tra queste qualità la dipendenza, che hanno le une dalle altre, a determinare finalmente le leggi, alle quali gli oggetti esterni sono assoggettati nelle loro mutazioni. Mi è paruto, che una tale deduzione fatta ordinatamente potea recare qualche nuova luce alle prove, per le quali si dimostra la patente assurdità de' sistemi degli oppugnatori della Divinità, in quanto distinta dal mondo, e producitrice, e reggitrice di esso, sia di quelli, che collo Spinosa si fingono una sola individua sostanza, dalla quale sorgano, quali attributi, una infinita intelligenza, ed una infinita estensione: sia di quelli, che ritenendo il comune concetto, che si ha della natura del corpo, pretendono, che la sottigliezza delle parti di esso, aggiuntavi una certa contestura, ed organizzazione, ed un movimento locale, possa generare il pensiero, quale fu la sentenza di Epicuro, e di Obbesio: sia di quelli, che nè alla sottigliezza, nè al moto, nè ad alcuna simile proprietà de' corpi attribuiscono l intelligenza, ma bensì all'occulta energia di una certa incognita essenza della materia, che pure compone i corpi. Mostrerò ancora, siccome per le leggi riconosciute nel mondo materiale per la sperimentale osservazione, risulta,

(1) *Dell'origine del senso morale*, pag. 162.

che coteste leggi non possono procedere da alcuna qualità intrinseca, ed inerente a' corpi, che seguono sì fatte leggi, e che però necessariamente hanno dovuto prendere l'origine, e la determinazione loro da un agente distinto dal mondo.

Già nella prima parte della mia opera *Dell' immaterialità dell' anima ec.* (1) io mi presi ad esaminare i fondamenti della dimostrazione dell' esistenza, ed immaterialità di Dio, che Locke ha recata in luce, e ciò per dedurne poi principj valevoli a dimostrare con eguale evidenza l'immaterialità delle intelligenze finite, che fu la principale mira, che io ebbi in comporre l'accennata opera. Ora, sebbene Locke non ha forse giammai così felicemente spiegati gli alti voli del suo sublime ingegno, nè mai mostrato tanto di forza, e di chiarezza ne' suoi raziocinj, quanto in questa parte, non manca però chi si persuade, aver Locke dissimulato i suoi veri sentimenti, per isfuggire l'invidioso nome di Ateo, avendogli, per chi intende, lasciato traspirare abbastanza, ove egli tratta della immaterialità dell'anima. Forse in quelli, che così pensano, nasce una tale opinione dal vedere le manifeste contraddizioni, nelle quali è costretto Locke ad incorrere, volendo per una parte difendere l'immaterialità di Dio, e rendere per l' altra dubbiosa l' immaterialità dell' anima. Onde in vece di accordare, che Locke persuaso dell' immaterialità di Dio, dovea essere altresì persuaso dell'immaterialità dell anima, se dirittamente avesse ragionato, amano meglio, non so per quale affetto, in questa guisa rivolgere l' argomento, cioè, che Locke non persuaso dell' immaterialità dell' anima, neppure fu persuaso dell' immaterialità di Dio (2). Io non credo già questo di Locke, nè bastante è l'autorità di quelli, che ciò affermano, senza però apportarne sufficienti pruove, per persuadermelo; e sebbene così fosse, tanto basterebbe, perchè io avessi compiutamente soddisfatto a quanto

(1) *L'immatérialité de l'Ame demontrée contre* M. *Locke* ec. che si darà nel Tomo III.

(2) Egli è il vero, che chi dubita della materialità dell'anima, non è molto lontano dal dubitare anche della materialità di Dio, secondo il riflesso di S. Agostino (*de Gen. ad lit. lib* 2. *cap.* XXIV. *n.* 40.) *nihil vicinius, aut fortasse nihil tam consequens, quam ut, credito quod anima corpus sit, etiam Deus corpus esse credatur.* Pure senza un gravissimo fondamento non si dee imputare a chicchessia il trascorso dall'una all' altra opinione, o per meglio dire assurdissimo errore, e gli si fa men torto coll' accusarlo di raziocinio poco conseguente, che di attribuirgli un errore, che porta in fronte la taccia dell' empietà.

ho promesso nel titolo del mio libro; oltrecchè altre contraddizioni assai ho rilevate nel Locke, ove una tale ragione non vale per salvarlo. Comunque siasi, essendo il soggetto di tanta importanza, ho stimato, che non sarebbe, se non cosa sommamente profittevole il proporre alcune pruove, per le quali sia manifesto, che Locke non ha mai avuto tanta ragione, quanto allora quando, secondo che stimano quelli, che ho detto sopra, egli ha creduto averla meno; e ciò non curando punto di que'suoi segreti pensamenti, che egli non ha voluto manifestarci.

Io voglio supporre con Locke, che tutte le nostre cognizioni siano in noi originariamente prodotte dall'uso de'sensi, di poi accresciute per le riflessioni, che facciamo sopra di quelle. Non ammettendo pertanto altra origine delle nostre idee, che la sensazione, e la riflessione, non potranno gli avversarj oppormi, che io fabbrichi sistemi su principj contrarj all'esperienza.

1. Ora, volendo io riconoscere con un certo ordine, ma sempre colla scorta dell'esperienza, le idee tratte da questi fonti, le riduco a tre generi, e sono 1. Le idee delle qualità, che osservo ne'corpi, quali sono la estensione, l'impenetrabilità, la figura, la durezza, la fluidità, il calore ec. 2. Le idee delle forze, che hanno i corpi per cangiare lo stato gli uni degli altri: delle quali altre sono come universali, quali sono la forza dell'impulso ne'corpi, che si muovono, la forza d'inerzia, per cui resistono al cangiamento del loro stato, la forza di coesione, la forza di gravità; altre meno universali, come la forza magnetica, la forza elettrica, la forza, che hanno i fluidi di premere a ragione della base, e dell'altezza. 3. Le idee delle leggi, colle quali veggiamo determinata l'azione delle forze, onde poste certe condizioni si conclude quale ha da essere l'effetto. Tali sono le tre celebri leggi generali del moto, volgarmente dette Neutoniane, dalle quali moltissime altre si deducono per determinare la composizione, e risoluzione de'movimenti, l'equilibrio delle potenze, e delle resistenze nelle macchine, gli effetti della percossa diretta, ed obbliqua ec. Tali sono anche, nè di minor pregio le leggi, che da una costante osservazione de'fenomeni ricavarono gli antichi Filosofi: che la natura niente opera in vano: che la natura non muove ad un termine, ove sia impossibile di arrivare: che la natura tende al meglio, ed alla perfezione delle sue opere ec. Non parlo della legge di

continuità, nè della conservazione delle forze, perchè queste, o non sono bastevolmente definite da chi le propone, o hanno ancora bisogno di maggior dichiarazione.

§. I.

Delle qualità de' corpi.

Distinzione delle qualità in costanti, e mutabili.

2. Delle qualità de' corpi, altre sono costanti, permanenti, e comuni a tutt' i corpi, altre sono variabili, e differenti ne' differenti corpi, o anche nel medesimo corpo veggonsi succedere le une alle altre. Del primo genere sono la estensione, l' impenetrabilità, la figura, la divisibilità, la mobilità. Del secondo genere sono la quiete, il moto attuale, la durezza, la fluidità ec.

Subordinazione tra le qualità costanti.

3. Tra le qualità del primo genere osservasi un ordine di dipendenza le une dalle altre; così la mobilità è un conseguente della divisibilità, la divisibilità è un conseguente della estensione, la figura è parimente un conseguente, o modo dell' estensione. E se è vero quanto affermò il Locke, che tra i pochi principj, de' quali è stata concessa una evidente intelligenza all' uomo, si debbe anche annoverare questo: che ogni corpo essendo esteso, è impossibile, che due corpi occupino un medesimo luogo; ne segue per necessaria conseguenza, che l' impenetrabilità è anche essa un conseguente della estensione, per l' impossibilità già riconosciuta da S. Tommaso stesso della penetrazione delle dimensioni. Laonde sarebbe falso ciò, che alcuni non cessano di affermare, che tra l' idea dell' estensione, e quella dell' impenetrabilità non vi ha connessione alcuna, e che l idea dell' impenetrabilità nasce dal sentimento della resistenza, che s' incontra nel voler far penetrare due corpi; la quale resistenza potrebbe soltanto recarci l' idea d' una impenetrabilità relativa alle nostre forze, ma non già d' una impenetrabilità assoluta, e tale, che ne faccia scorgere con evidenza, come pretende Locke, l' impossibilità, che vi ha in questo, che due corpi possano occupare il medesimo luogo; la quale impossibilità ripetendosi dal Locke stesso da ciò, che i corpi sono estesi, ne segue, che l' idea dell' impenetrabilità è anzi un conseguente dell' idea dell' estensione, che della sensazione della resistenza, che oppongono i corpi alla loro penetrazione.

4. Quanto all' estensione, è noto il sentimento de' Cartesiani, i quali stimano, che ella non sia altramente una qualità de' corpi, ma il soggetto stesso in cui si reggono le qualità di essi, come la figura, la solidità, il moto ec. Se ha da stimarsi giusto, e ben fondato il riflesso di Locke, che le qualità non appartengono ad altre qualità, ma soltanto alle sostanze, potrebbono valersene opportunamente que' Filosofi in favor della lor sentenza; essendochè egli è manifesto, che molte qualità de' corpi appartengono all' estensione, siccome la figura, la quale non è altro, che una determinazione dello steso, la divisibilità, e, come si potrebbe provare per lo principio di Locke riportato sopra, la solidità stessa. Con tutto ciò la maggior parte degli altri Filosofi stimano, che la estensione sia una proprietà inerente ad un soggetto più occulto, che chiamano sostanza de' corpi, o essenza della materia. Vi ha però un grandissimo numero di questi Filosofi, a' quali pare cosa evidente, che debbasi ammettere uno spazio infinito, vuoto, e penetrabile, steso in lungo, largo, e profondo, capace di ricevere i corpi. Dal che potrebbesi inferire che, secondo il concetto, che essi hanno della estensione in lungo, largo, e profondo, la estensione non richiede per sua natura un soggetto, in cui esista, e sia inerente; poichè niun soggetto essi ammettono, in cui esista la estensione dello spazio, ma vogliono, che esista in se stessa, determinata per le sue tre dimensioni. Per la qual cosa verrebbe a sminuirsi la forza degli argomenti, che portano contro i Cartesiani, per provare, che la estensione sia anzi un modo inerente alla sostanza, che la sostanza stessa de' corpi. Ma una tale quistione nulla importando al progresso del mio ragionamento, tralascierò di esaminare più particolarmente, se all' estensione convengasi, o no, il nome di qualità.

5. Distingue il Locke nel suo saggio sopra l' intendimento umano (lib. II. cap. VIII.) due sorta di qualità, cioè qualità prime, che sono realmente ne' corpi, come la estensione, la solidità, la figura, il moto, la quiete, in tal guisa, che le idee, che noi abbiamo di coteste qualità, le rappresentano, e loro si rassomigliano veramente, gli esemplari di quelle idee realmente esistendo ne' corpi: e le qualità seconde, come i colori, i sapori, il calore, che sono sensazioni prodotte in noi per l' azione de' corpi su nostri sensi, ma le quali niente hanno di simile a ciò, che esiste ne' cor-

Qualità prime e qualità seconde. Dottrina di Locke su questo proposito.

pi: *essendoché, ciò che è dolce, verde, o caldo nell'idea, non è ne' corpi, a' quali si danno sì fatti nomi, se non una certa grossezza, figura, e moto delle particelle insensibili, onde sono composti.* Tutta questa è dottrina di Cartesio, ed il Coste traduttore di Locke, mostra di non saper intendere, come Locke abbia attribuito ai Cartesiani un sentimento del tutto contrario, e molto meno, come Locke avvertito da lui, e convinto colle patenti testimonianze del Rohault, e di altri Cartesiani, non volesse mai convenire dello sbaglio preso.

Conseguenza di una tale dottrina contro quelli, che fanno consistere la sensazione in un movimento.

6. È ben i avvedutissimo, e verissimo il riflesso del Locke, che le idee delle qualità seconde, ovvero le sensazioni niente hanno di simile alla grossezza, figura, e moto delle particelle de corpi, per mezzo di cui vengono eccitate. Nè io so capire, come uno scrittore moderno anonimo, nel dare un breve saggio delle facoltà dell'anima nostra, tutto appoggiato alle dottrine di Locke da lui vantato come sommo filosofo, abbia potuto scrivere, che esaminando soltanto ciò, che ciascuno sente in se stesso, e conosce senza prestar fede alle dubbie ipotesi, si sente ciascuna nostra sensazione essere un moto corporeo. Io non credo certamente, che chi vorrà esaminare se stesso, e riconoscere quale sia l'intima affezione del suo animo, qualora vede un oggetto bianco, o gusta il sapore di un frutto, dica mai, che quella bianchezza, quel sapore, che egli sente, il senta quale moto corporeo. Senza le dubbie ipotesi introdotte nella filosofia, niuno riflettendo sul solo sentimento interno, si sarebbe mai sognato, che nelle sensazioni intervenga qualche moto corporeo negli organi de' sensi. Chi è mai colui, a cui nel gustare un liquore, sia parso, che il sapore di esso fosse un moto delle pupille nervee? chi ha mai sentito, nel vedere un oggetto, il commovimento del nervo ottico? E certamente, se nell'esaminare le proprie sensazioni, uno sentisse, che la sua sensazione è un moto corporeo, sentirebbe altresì, che la diversità delle sue sensazioni, la diversità per esempio del bianco, e del dolce, è una diversità di moti corporei; ma quale diversità di moto corporeo, o nella massa, o nella velocità, o nella direzione, vorremmo noi sognare, che possa corrispondere alla diversità, che passa tra il colore, ed il sapore? Ma senza portare altre ragioni, basterà dire all'autore, che il savio storico dell'intendimento umano ha narrato questo fatto, cioè, che le nostre sensazio-

ni niente hanno di simile alla grossezza, alla figura, al moto delle particelle, onde sono i corpi composti.

La varietà de' fenomeni non prova contro l'omogeneità di una materia comune.

7. Essendochè la grossezza, figura, e moto delle particelle insensibili de' corpi, possono variare all'infinito, formare innumerabili differenti combinazioni, ed eccitare in conseguenza differentissime sensazioni in noi; ed essendochè per altra parte non distinguiamo i differenti corpi, che per via de' differenti complessi di qualità, che osserviamo in essi, per le quali eccitano in noi sensazioni differentissime; da ciò siegue, che qualunque siasi la varietà delle sostanze corporee, tutta cotesta varietà può essere prodotta dalla semplice differenza della grossezza, figura, e moto delle particelle insensibili, onde sono composti i corpi; che però cotesta varietà non prova in alcun conto, che vi sia una diversità di natura, e di essenza nella materia, onde sono composti, e che senza ragione affermò l'Autore de' pensieri sulla interpretazione della natura, che la diversità de' fenomeni non può essere, se non il risultato di una eterogeneità negli elementi componenti la materia. Vedasi su questo proposito Desaglier nella sua prima Lezione di fisica.

Argomento in favor dell'immaterialità dell'anima, preso dalla natura delle qualità seconde.

8. Ma dall'osservare, che il colore nel corpo non è altro, che una disposizione delle particelle a rimandare una certa sorta di raggi, il suono un tremore delle medesime atto a scuotere l'aria, il calore un movimento, una agitazione interna delle stesse particelle: Laddove il colore nell'anima che vede, il suono, il calore, sono affezioni di tutto altro genere, che niente hanno di simile a ciò, che vi ha ne' corpi; parmi, che possa dedursi un robusto argomento della eterogeneità reale, e totale delle sostanze, che sono il soggetto di affezioni tanto dissimili. Conciossiacchè, se le qualità de' corpi non suppongono, se non una certa grossezza, figura, e moto delle particelle loro, se l'alterazione delle qualità de' corpi non è altro, che una variazione nelle combinazioni risultanti dalla mole, figura, tessitura ec.; e se per altra parte le sensazioni dell'anima niente hanno di simile a coteste affezioni de' corpi, se il passaggio, che fa l'anima dalla sensazione del freddo alla sensazione del caldo, non è una variazione di rapidità in un trasporto locale, ma una affezione in se stessa del tutto eterogenea ad un movimento di trasporto: bisogna conchiudere, che il bianco, il dolce, il caldo, in quanto sono nell'anima, sono modificazioni del tutto diverse in se stesse da ciò, che sono il bianco, il dol-

ce, il caldo, in quanto sono modificazioni d' un corpo; ma le modificazioni non sono altro, che determinazioni del soggetto in quanto determinato. Dunque l'anima, in quanto determinata per le sensazioni, è un soggetto affatto diverso del corpo, in quanto modificato per le sue qualità.

Pensiero assurdo di Obbesio sulla materialità dell'anima confutato.

9. Quindi si può conchiudere, quanto sia andato lungi dal vero Tommaso Obbes o nel suo Leviathan (parte prima cap. 1.) affermando, che la sensazione, e la fantasia consiste in un puro movimento del cuore, nel resistere alla pressione, che riceve dagli oggetti esterni. Ecco le sue parole. *Causa sensionis est externum corpus, sive objectum, quod premit uniuscujusque organum proprium, vel immediate, ut in sensu tactus, et gustus, vel mediate, ut in visu, auditu, olfactu, et premendo (mediantibus nervis, et membranis) continuum efficit motum introrsum ad cerebrum, et inde ad cor; unde nascitur cordis resistentia, et contrapassio seu ἀντιτυπία, sive conatus cordis deliberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum; qui motus propterea apparet tamquam aliquid externum, atque apparitio haec sive phantasma est id, quod vocamus sensionem.* Se tutt' altro, che un materialista si facesse ardito di proporre cotali stravaganze, vorrebbono pure, e con gran ragione i liberi pensatori, che loro si spiegasse, come il cuore nel sentire il suo conato, e la resistenza, che oppone alla pressione degli oggetti esterni, e la forza, che fa per liberarsene, pure non sente nè conato, nè resistenza, nè forza, ma vede un cavallo, sente un concerto, gusta un liquore: vorrebbono intendere, come può farsi, che nella pressione, che riceve il cuore, e nella resistenza, che fa, niente intervenendo di simile all' apparenza di un cavallo, o d' un palazzo, cotesta resistenza rappresenti un cavallo, ed un palazzo, e sia essa stessa l'apparenza d'un cavallo, e d'un palazzo. Se uno che difende la Religione dicesse simili cose, quale ridicolo non vi spargerebbono essi sopra; e con quanta serietà non direbbono, che non bisogna fidarsi delle ipotesi arbitrarie, e che egli è da filosofo il non ammettere cosa alcuna, che non sia debitamente appoggiata all'esperienza, ed all'osservazione? Ma tra gl'increduli accade spesse volte, che i sogni di un materialista, divengono fatti certi, ed incontrastabili, onde Obbesio è riputato gran filosofo, e Pascal un puro visionario. Ma seguitiamo il ragionamento di quell' autore. *Et quantum ad*

oculum (sensio) lumen dicitur, vel color: quod attinet ad aurem, sonus: ad nares, odor: ad palatum, sapor: et ad reliquum corpus, calor, frigus, durities, mollities, et cetera pertinentia ad sensum tactus. Quae qualitates omnes nominari solent sensibiles, et sunt in ipso objecto nihil aliud praeter materiae motum, quo objectum in organa sensuum diversimode operatur. Neque in nobis aliud sunt, quam diversi motus. Motus enim nihil generat, praeter motum. Et apparitiones illae tum vigilantibus, tum dormientibus mera sunt phantasmata. Dice Obbesio, che il moto niente produce, se non un altro moto: *Motus nihil generat praeter motum*. E qui parla del moto propriamente detto di traslazione, cagionato dall'impulso dell'oggetto esterno, e propagato per mezzo de'nervi, e delle membrane fin al cervello, ed al cuore, come si vede nel principio del testo quì riportato. Onde si possono formare questi argomenti: il moto non può produrre altro, se non che il moto, o sia una traslazione di luogo. Dunque il movimento dell' oggetto esterno comunicato all' organo, e propagato fino al cuore, non può produrre in esso, che un commovimento, quale farebbesi in una corda di violino. Ma una sensazione di bianco, e di dolce non è formalmente un puro commovimento di vibrazione. Dunque bisogna dire, o che il moto può produrre altro che moto contro una universale esperienza; o confessare, che il moto non genera la sensazione del bianco, del dolce ec. Oltre a ciò, se le diverse sensazioni non fossero in noi, che differenti moti, come dice Obbesio, ne seguirebbe, che le sensazioni, che riceviamo per differenti sensi, come il bianco, il dolce, sarebbono diverse unicamente per le differenze, che può ricevere il moto locale, e corporeo, che tutte si riducono alla massa, alla velocità, ed alla direzione. Ma questo è impossibile; perchè coteste differenze non essendo che del più, e del meno, possono tutte aver luogo nella impressione, che si riceve per un solo senso; onde le impressioni, che si fanno sul palato, potendo variare all'infinito, la sensazione della bianchezza, che non è che un certo moto, potrebbe essere prodotta per una data impressione sul palato. Dunque falso è il sistema di Obbesio.

Argomento in favor dell'immaterialità dell' anima

10. Un altro argomento non men robusto, e forse più chiaro contro i materialisti, parmi, che possa dedursi dalla omogeneità di sostanza, che vi ha tra gli organi de' sensi,

tratto dall'omogeneità de' sensi esterni, ed interni, e dalla eterogeneità del moto, e del pensiero.

che ricevono l'impressione degli oggetti esterni, e tra gli organi interni, dal commovimento de'quali vogliono, che nasca il pensare, e prodotta sia la sensazione, e l'apparenza ideale degli oggetti. La sostanza midollare del cervello, o la callosa, o la pia, o la dura madre, o qualunque altro siasi, secondo i materialisti, l'organo, che toccato, e scosso per la impressione del movimento continuato dal senso esterno fino ad esso, produce la sensazione, ed il pensiero; quella qualunque sostanza del cervello non è altro, che un complesso di vasi deferenti un umore separato dal sangue, di fibre, di membrane, di tuniche, di glandole ec., siccome ancora l'organo esterno del senso, l'occhio, per esempio, è un complesso di vasi, di umori, di membrane, di fibre, le quali finalmente vanno a spargersi col nervo ottico nella massa del cervello, onde derivarono: talchè, quantunque la struttura, e disposizione delle parti dell'uno sia molto diversa dalla struttura, e disposizione delle parti dell altro complesso; la materia però, e la sostanza di queste parti, non tralascia di essere omogenea nell' uno, e nell' altro complesso, voglio dire, che non sono di genere del tutto diverso; poichè lo stesso nervo ottico, per mezzo di cui si fa la comunicazione del senso esterno all'interno, non è altro, che una diramazione della sostanza del cervello, che si spande nell' occhio. Ora consideriamo un poco quanto la esperienza insegna, che accade nella visione. Partono da ogni punto dell'oggetto raggi di luce divergenti: entrano per la pupilla, si rifrangono penetrando per li tre umori, e vanno dipingere sopra la membrana sottoposta l'immagine dell'oggetto, onde partirono: questa membrana percossa da' raggi, comunica il suo commovimento, sia per mezzo delle fibre, onde è tessura, sia per mezzo dell'umore, che contiene, lungo il nervo ottico, e questo commovimento portato alla sorgente de'nervi, è seguitato dalla visione dell'oggetto, che rimane al di fuori. Non starò quì ad avvertire una cosa notissima, che la visione non si fa per mezzo della immagine, che i raggi dipingono sulla membrana, che tapezza il fondo dell'occhio; poichè, quantunque si faccia egregiamente questa pittura in un occhio sanissimo, basta che il nervo ottico sia ostrutto, perchè resti la visione impedita del tutto. Ciò supposto, dirò così: se la dilicata struttura dell'organo, se la sottigliezza delle particelle, se una squisita dose di movimento può alcun poco contribuire ad organizzare una sensazione, ed un pen-

siero; gran maraviglia per certo, che nel penetrare che fanno i sottilissimi raggi della luce per un organo così squisitamente lavorato, e d'una struttura sì mirabile, qual'è l'occhio, e nel commovere, e fare tutta vibrare quella struttura, delineando una bellissima immagine dell'oggetto: pure in tutto ciò non si desti un minimo vestigio di sensazione, e di pensiero, e si verifichi esattamente il detto di Obbesio, *motus nihil generat praeter motum*. I raggi muovono l'occhio, e l'occhio è mosso; ecco il tutto. L'ultima membrana dell'occhio nel commoversi, commove il nervo ottico: e questa non è neppure una sensazione, nè un pensiere: egli è un commovimento; nè può questo commovimento essere altro, se non ciò, che egli è, cioè un commovimento, e non altro. Comunica il nervo ottico questo suo commovimento ad una sostanza omogenea entro il cervello, dal quale esso deriva; nè altro le comunica, poichè non può comunicarle, se non ciò, che esso ha ricevuto, e che non ha ricevuto, se non una pura impressione di moto, in cui non vi era ancora il menomo vestigio di sensazione, e di pensiero. E quì si vorrà, che cotesto commovimento ricevuto in una sostanza omogenea al nervo ottico, non sia un commovimento, ma un effetto eterogeneo, una sensazione, un pensiero, un'idea, l'intelligenza? Se si vuole, che un commovimento sia un pensiero, sarà dunque vero, che una cosa è ciò, che ella non è; poichè altra cosa è un commovimento, altra cosa un pensiero. E poi se il commovimento nella struttura dell'occhio, e del nervo ottico non può produrre, fuor solo effetti puramente omogenei ad un complesso di parti messe in moto, cioè vibrazione, tremore, scossa, cangiamento di figura, e di sito; egli è chiaro, che il commovimento in una parte omogenea, e solo differente per la struttura, non dovrà produrre, se non che effetti, le cui differenze non siano di altro genere, ma soltanto corrispondenti alla diversità della struttura, voglio dire diverso cangiamento di figura, e di sito, ma sempre cangiamento, e puro cangiamento di figura, e di sito. Dunque l omogeneità degli organi de'sensi, e del complesso, che forma la sostanza del cervello, e l'impossibilità provata, sia per la ragione, e sia per l esperienza, che un qualunque moto nella struttura dell'organo esterno produca mai una sensazione, ed un pensiero, prova la stessa impossibilità d'una qualunque parte della sostanza del cervello, e per conseguenza, che l' intelligenza,

ed il pensiero non ha organo corporeo , da cui sia prodotto , come da propria cagione , ed in cui sia inerente , qual modo , e determinazione del medesimo . E certamente se vi hanno due cagioni omogenee *A*, e *B*, e se vi hanno due effetti del tutto eterogenei *C*, e *D*, egli è chiaro, che se *A* non può mai produrre, che *C*, e non mai *D*, neppure *B* potrà mai produrre *D*, ma solo potrà produrre un effetto E, il quale avrà lo stesso rapporto a *C*, che *B* ad *A*: onde essendo *B* omogeneo ad *A*, e soltanto differente in alcune determinazioni, così sarà E rispetto a *C* (1).

§. II.

Della nozione della sostanza, e del modo.

11. Dalla riflessione, che io fo sulle idee, che la sensazione mi dà de' corpi, e delle lor qualità, nasce in me distinta la nozione astratta della sostanza, e del modo in generale, la quale serve indi a condurre lo spirito sicuramente nella investigazione di molti particolari. E certamente osservando io la carta su cui scrivo, e la piuma con cui scrivo, e l'una paragonando coll'altra, intendo chiaramente, che la carta non dipende nel suo essere dalla piuma, sicchè cessando di essere la piuma, debba cessare d' essere altresì la carta, e *vice versa*: anzi vedo l'essere dell' una, essere del tutto distinto dall'essere dell' altra, e tanto la piuma, quanto la carta aver la sua esistenza propria, sicchè l' una non esi-

(1) Per togliere dall' argomento apportato sopra ogni ambiguità, dico omogenee, o d' un medesimo genere due cose *A* e *B*, quando per una semplice mutazione, l' una può passare nel genere dell' altra. Così la sostanza degli organi esterni, e quella degl' interni nutricandosi, e costando per conseguenza delle parti di un medesimo alimento, dico, che la sostanza de' primi è omogenea a quella degli altri; perchè le parti, di cui constano, erano egualmente capaci di ricevere la mutazione richiesta, per formare la sostanza di questi. Per lo contrario dico, che un pensiero, ed un movimento sono eterogenei, perchè qualunque mutazione facciasi in un movimento sia nella velocità, sia nella direzione, non perciò si accosta di più l' idea del movimento all' idea del pensiero,

sta nell' altra. E pertanto io dico, che la carta è una cosa, e la piuma un'altra cosa, e che la carta, e la piuma sono due cose distinte.

Ma, se rifletto alla figura della carta, paragonandola colla carta stessa, io intendo facilmente, che la figura della carta non è, come la piuma, una cosa distinta da essa, che cotesta figura non potrebbe staccarsi dalla carta, ed esistere da per se, come la piuma esiste da per se, ma che la carta esistendo da per se, ed in una maniera differente dal modo, con cui esiste la piuma, od altra cosa: la figura non è altro, se non che una delle maniere, o un modo, con cui esiste la carta.

E' dunque assai diversa la nozione di una cosa, e la nozione del modo, con cui esiste una cosa. E per esprimere, e significare con termini convenienti coteste differenti nozioni, si chiama sostanza tutto ciò, che si concepisce aver la sua propria esistenza distinta da quella di qualunque altra cosa, quale è la piuma relativamente alla carta ec. E ciò, che si concepisce non aver esistenza propria, non esistere da per se, come la figura relativamente alla carta medesima, si chiama non già sostanza, ma modo, qualità, o modificazione della sostanza.

Carattere della sostanza, e del modo, fondamento comune delle definizioni di pressochè tutti i Filosofi.

12. Questa caratteristica nozione della sostanza, e del modo risalta così vivamente agli occhi, che ha servito di fondamento a pressochè tutte le definizioni, che ne han recato i diversi Filosofi. *Substantia est ens reale per se subsistens*, dice la scuola di Connimbria, una delle più colte tra le scolastiche, *idest*, come soggiugne, *non existens in alio, ut in subjecto inhaesionis*. Il celebre Giovanni Einecio ne'suoi elementi di filosofia, *substantiae sunt*, dice, *quae per se, et seorsum subsistunt*; *modi*, *affectiones*, *et attributa*, *quae in substantiis occurrunt*, *et ex iis mente abstrahuntur*. Lo s'Gravesande nella sua introduzione alla filosofia (parte I. cap. I.) distingue anch'esso la sostanza dal modo per l'esistenza propria, che hanno le sostanze, e la quale i modi non hanno. Il Volfio nella sua Ontologia avendo definita la sostanza: *Subjectum perdurabile, et modificabile*, mostra, come questa definizione conviene perfettamente con quelle degli Scolastici, e de'Cartesiani. Dal che appare, che la definizione Cartesiana non è altra in fondo, che la definizione comune della sostanza, e che soltanto potrebbesi dire, che gli Scolastici col dir semplicemente la so-

stanza essere ciò, che esiste da per se, l'accidente, ciò che esiste in un'altra cosa, non appresentavano fòrse con bastevole chiarezza il carattere, per mezzo di cui lo spirito dee distinguere l'una dall'altro: laddove Cartesio, seguendo la distinzione, che la riflessione, o il sentimento interno ci manifesta tra le nostre idee, deduce da una tale differenza un carattere preciso, che rende cotesta distinzione più chiara, e più netta. Quando io penso alla figura sferica, io vedo chiaramente, che questa figura non può esistere da per se, e che è d'uopo che esista in un soggetto, come nell'avorio: capisco chiaramente, che l'avorio venendo a perdere la sua esistenza, la figura sferica di esso sarebbe perciò annientata, e che così non ha una esistenza sua propria, la quale possa conservare. Ma nel vedere una palla d'avorio su di un tavolino, e nel comparare l'una con l'altro, capisco altresì chiaramente, che l'esistenza della palla non dipende dall'esistenza della tavola, e che venendo a mancare questa, tutto ciò, che potrebbe accadere alla palla, sarebbe il cadere, ma che perciò non perderebbe la sua esistenza. Io vedo dunque per la comparazione di coteste idee, che la figura debbe essere inerente in un soggetto per esistere, che la sua esistenza non è distinta da quella del soggetto, che in fine ella è soltanto una maniera di esistere del soggetto: e che per lo contrario la palla non ha bisogno per esistere di essere inerente in un qualunque soggetto, e che ha l esistenza sua propria, distinta dall'esistenza di qualunque altra cosa.

Ecco pertanto due cattegorie ben differenti, e ben distinte. Tutto ciò, che si concepisce, dee riferirsi all una, o all'altra, essendo vero per lo principio di contraddizione, che tutto ciò, che si concepisce, ha, o non ha una esistenza propria. Chiamasi sostanza tutto ciò, che si comprende nell'una di queste cattegorie, modo tutto ciò, che si comprende nell'altra. La denominazione è arbitraria, ma la distinzione della cosa è reale, essendo fondata su di una distinzione reale tra le nostre idee, distinzione, di cui non possiamo non essere consapevoli a noi medesimi, e che può dirsi una verità d'esperienza.

Quando pertanto si sente dire da alcuni gravi, e profondi Filosofi, che non sappiamo in niun conto cosa sia sostanza, è da guardarsi, che non ci lasciamo ingannare da un equivoco. Imperocchè, se si tratta soltanto della nozione della sostanza considerata nella sua relazione, ed opposizione

a quella del modo, non possiamo desiderarla nè più chiara, nè più distinta: laonde il detto di que' Filosofi dee riferirsi alla sostanza, in quanto si prende talvolta per l'essenza, o interna costituzione delle cose, la quale di fatto ignoriamo per lo più. Ma che la nozione in generale della sostanza, e del modo non sia punto recondita, si può far manifesto per questo, che non diremo mai, che la rotondità sia una sostanza, ed una palla di cera sia un modo: non per altro certamente, se non perchè sarebbe altrettanto impossibile di concepire la palla inerente in altro soggetto qual modificazione di esso, quanto il concepire una rotondità staccata da qualunque soggetto, ed esistente da per se. Che se mi vien dimandato in seguito, qual sia la cosa, per cui la cera è una tal sostanza in particolare, ed in che sia essenzialmente differente dell'avorio; io confesso, che ciò mi è del tutto ignoto. Ma nel farmisi una tal quistione, è da avvertirsi, che non più da me si richiede la nozione della sostanza in generale, ovvero il carattere, per cui posso distinguere quella dall'accidente, ma che oltre ciò si vuole, che io spieghi, in che consista l'essenza di una sostanza particolare: in che consista per esempio l'essenza del grano, o sia qual modificazione particolare debba avere la materia per esser grano, ed in che differisce dalla modificazione, di cui si veste in seguito, quando si converte in sangue, ed in che pertanto consiste l'essenza di questa nuova sostanza. Ora egli è chiaro, che la nostra ignoranza intorno alle particolari essenze delle cose, non pruova già in alcun conto, che non abbiamo alcuna idea della sostanza in generale. Ed è soltanto rispetto all'esistenze particolari che è vero quanto dice Locke, e dicono tutti, che non conosciamo le sostanze, se non per mezzo delle loro qualità.

Io quì mi farò lecito di proporre un mio riflesso nato dalla considerazione delle qualità de' corpi; non perchè sia necessario per istabilire le cose importanti, che sono l'oggetto di questa dissertazione, ma perchè sembrami entrare naturalmente nella teoria delle qualità. Confessa, anzi prova diffusamente il Desagulier dopo molti altri Filosofi, che le qualità de' corpi, onde procede quella maravigliosa varietà, che gli distingue, non suppongono alcuna differenza essenziale ne' primi elementi componenti, ma solo una diversa disposizione de' medesimi, poichè veggiamo farsi trasmutazioni di corpi differentissimi, come del legno in fiamma, del grano in san-

soltanto, che il senso non può penetrare le differenze delle minime particelle componenti l'oro, e l'avorio per esempio, e che però c'è ignoto l'essenziale costitutivo dell'oro in quanto è oro, e differisce dall'avorio, avrebbono tutta la ragione. Ma questo non risguarda la sostanza de' corpi, e della materia in se stessa, la quale è la medesima nell'oro, e nell'avorio. E di questa pure vogliono che s'intenda ciò, che essi dicono, che c'è ignota, perchè i sensi non possono penetrare l'interno del corpo, e quello che si sta nascosto sotto la superficie. E questo è il ragionamento, che parmi poco filosofico per questa ragione, che per la conoscenza della sostanza de' corpi, suppone la necessità di una condizione ripugnante in se stessa: essendochè ogni senso non ricevendo la sua impressione, che per mezzo di un contatto, e 'l contatto non potendosi fare, che fra le superficie, egli è impossibile, che il senso possa terminarsi oltre la superficie, e penetrare nell' interno, che sta sotto di quella nascosto. Però ciò, che si sta sotto la superficie, non può mai essere oggetto del senso, ma solo dell' intelligenza. Nè perchè il senso non possa penetrarlo, segue, che sia impervio all'intelligenza: mentre per la natura stessa dello steso vien determinato essenzialmente ciò, che può essere circoscritto da una superficie. Indi appare che la sostanza in se stessa non può mai essere oggetto del senso, ma bensì, ed essenzialmente della sola intelligenza. E perchè gli oggetti della sola intelligenza pajono cose astratte, e non appresentano un corpo sensibile da potersi toccare colle mani, indi anche avviene, che uomini nel filosofare unicamente occupati dell' esercizio di osservare, cioè di adoperare l' occhio, ed il tatto con qualche regola di calcolo, e di Geometria, per misurare la quantità degli effetti osservati, entrino facilmente in questo pensiero, che tutto ciò, a cui non può giugnere l' acutezza del microscopio, ed a cui non si possono applicare i numeri, o le lettere, non abbia esistenza veruna, e sia anzi parto dell'immaginazione, che oggetto dell'intelligenza.

Confutazione del sistema di Benedetto Spinosa.

E qui parmi, che opportuna mi si appresenti l' occasione di provare ciò, che dissi nel mio Ragionamento Preliminare (1) dello ingannevole metodo dello Spinosa nel proporre definizio-

(1) Ved. Nota pag. 162.

ni, ed assiomi determinati in apparenza, ma realmente ambigui, e falsi, onde avviene, che nel leggergli in fronte dell' opera, lo spirito interpretandoli nel senso giusto, che appresentano, gli riceve, ed approva per veri; e poi nel corso dell' opera, veggendogli applicati ad un caso particolare, e non accorgendosi, che nell' applicazione Spinosa sostituisce destramente il senso falso, che non erasi scoperto sul principio, rimane ingannato, e stima provato in virtù d' un assioma, che egli crede vero, ciò che punto non deriva da quell' assioma nel senso, in cui lo riconosce per vero.

Ambiguità nella definizione della sostanza recata dallo Spinosa.

13. Spinosa così definisce la sostanza: *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*. Molti hanno creduto, che questa definizione fosse quella stessa, che ha recato il Cartesio, la quale per altro non è punto differente dalle altre definizioni comunemente apportate nelle scuole de' Filosofi. Ma molto bene scoprì di già l'inganno lo Einecio, il quale avendo recato della sostanza la definizione, che abbiamo riferita sopra, soggiunge, come per modo di corollario: *Pessime ergo Benedictus Spinosa substantiam definit rem a se subsistentem. Unde totum pantheismi sistema uni huic falsae definitioni inaedificatum sua mole ruit*.

Laonde si vede manifestamente, che sotto le parole adoperate dallo Spinosa, *id quod in se est*, si ascondono due sensi, quello, che corrisponde alla particola *per se* nel senso degli Scolastici, e quello che corrisponde alla particola *a se* nel senso de' medesimi. Nel primo senso, *quod in se est*, non significa altro, se non che la sostanza non esiste inerendo in un soggetto, come la rotondità nella cera. E questo senso è buono, e legittimo: e siccome è il primo, che appresentasi allo spirito, è facile che uno si fermi in quello, senza sospettar dell' altro, che sta nascosto, e così accetti per buona la definizione. Ma dalla definizione presa in questo senso non segue, nè può seguire mai, che una sostanza non possa essere prodotta da un' altra sostanza, e che tutto ciò, che è sostanza, debba esistere necessariamente, come inferisce di poi Spinosa.

Ma prendendo *quod in se est* per l' equivalente di ciò, che gli Scolastici dicono *a se*, va egregiamente il discorso, per mezzo di cui Spinosa inferisce le dette proposizioni: ma chi non vede, che in questo caso egli suppone ciò, che è in quistione, e mette subito per primo principio, che la so-

stanza è *id quod est a se*? cosa, che non gli verrà conceduta da niuno, che egli nè prova, nè può provare, contentandosi di scaltramente insinuarla col favor dell' ambiguità del termine usato *quod in se est*. Darò in seguito una prova convincente, che Spinosa per nome di sostanza intendea tutt' altro, che ciò che dicesi aver l' esistenza propria, o esistere per se, siccome dovea intendere tutt' altro, per dedurne le conclusioni, sulle quali fonda il suo sistema: dalla qual pruova altresì apparirà, che Spinosa niente intendea, e niente potea intendere per lo nome di sostanza.

La stessa ambiguità si dimostra nella seconda parte della definizione: *hoc est id*, *cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei*, *a quo formari debeat*. Bella spiegazione, che ha bisogno di un Edipo! Chi sarà così buono da credere, che Spinosa non avesse potuto, o saputo spiegarsi più chiaramente, se non avesse voluto ingannare i suoi leggitori? Cosa adunque intende Spinosa per quella orditura di parole così destramente composte? Se intende, che il concetto, che rappresenta una sostanza, non include formalmente il concetto di una qualunque altra sostanza, come per esempio, che il concetto, che rappresenta un oriuolo, non racchiude il concetto dell' artefice che il formò, questo gli si accorderà di buon grado; ma da questo mai Spinosa potrà dedurre alcuna delle sue conclusioni. Se intende, che il concetto d' una sostanza non mai racchiude alcuna idea relativa al concetto di un altra sostanza: talchè dato il concetto di una sostanza, o di ciò, che esiste per se, lo spirito non possa mai per via di questo concetto ravvisare alcuna relazione tra questa sostanza, ed una qualunque altra sostanza; in tal guisa, che il concetto d'una sostanza escluda qualunque rapporto ad altra sostanza; allora potrà Spinosa da questo principio inferire tutto ciò, che vorrà: ma nel porlo, dice una cosa contraria al senso comune, falsa in se stessa, e ciò, che è più bello, si contenta di dirla, e dirla come un principio evidente, che non abbisogna di prova.

Ambiguità negli assiomi apportati dallo Spinosa.

14. Siegue la stessa ambiguità negli assiomi, che vengono appresso: veggiamo questi due: *effectus cognitio a cognitione caussae dependet, et eamdem involvit*; ecco il *IV*. Ma fermiamoci alquanto. Non è questo un assioma di geometria da concedersi ad occhi chiusi. Se Spinosa intende, che una cosa non può essere conosciuta in qualità di effetto, senza la conoscenza della cagione; egli dice bene;

perchè la nozione dell'effetto è relativa alla nozione della cagione. Se vuole poi che una cosa, la quale è veramente l'effetto di una cagione, non possa essere conosciuta in se stessa, senza che attualmente si conosca la cagione; Spinosa s'inganna. Non posso, egli è vero, conoscere un oriuolo in qualità d'artefatto, senza che mi si desti nell'animo la nozione di un qualche artefice; ma posso conoscere un oriuolo in se stesso, senza pensare attualmente che esso sia un effetto, e senza che sia bisogno, che nella cognizione che ne ho, v'entri la cognizione dell'artefice.

Ecco il V. assioma: *Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*. Nulla dirò dell'affettata oscurità, che si scorge anche in questo assioma; e pregherò soltanto, che si giudichi, se quell'assioma debba tenersi in conto di una verità irrefragabile, quando non significhi altro, che questa proposizione; cioè che ogni qualunque volta una cosa può essere intesa da se sola, senza che per intenderla, e per formarne un concetto, lo spirito debba farvi entrare il concetto di un'altra cosa; allora quelle due cose non più possono avere niente di comune, cioè non avere alcuna relazione l'una all'altra. Cosicchè se si può avere il concetto d'un oriuolo, senza pensare attualmente all'artefice, non vi sia più relazione alcuna tra l'oriuolo, e l'artefice, che questo è appunto il senso dell'assioma dello Spinosa; poichè le proposizioni, che egli pretende provare in virtù dell'assioma V., suppongono un tal senso, senza di che non ne seguirebbono in alcuna maniera.

Ora veggiamo come Spinosa procede nel corso delle sue dimostrazioni.

Propositio II.

15. *Duae substantiae diversa attributa habentes* (per attributo, dice lo Spinosa, che intende l'essenza, senza spiegare cosa intenda per essenza) *nihil inter se commune habent*.

Demonstratio.

Sofismi di Spinosa.

Patet ex defin. 3. unaquaeque enim in se debet esse, et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit. Dunque perchè un oriuolo esiste *per*

se, in quanto che non esiste in un soggetto, come la rotondità nella cera, e si può concepire senza che nel concetto di esso entri il concetto dell' artefice, non vi sarà niente di comune, nè alcuna relazione tra l'oriuolo, e l' artefice.

Propositio III.

Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Demonstratio.

Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per axioma 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per axioma 4.) una alterius caussa esse non potest. Ecco tutta la dimostrazione. Se due cose niente hanno di comune, l'una non potrà essere intesa per via dell' altra. Dunque l' una non potrà essere cagione dell' altra, in virtù dell' assioma 4. sopra riferito; cioè, che la conoscenza dell' effetto dipende dalla conoscenza della causa. Dunque perchè l' effetto non può essere conosciuto come effetto senza cognizione della causa, conchiude Spinosa, che se una cosa può essere concepita per se sola, senza che nel concetto di essa vi entri formalmente il concetto di un' altra, l' una non può essere cagione dell altra; cioè perchè l oriuolo può essere concepito senza che nel concetto, ed idea, che formalmente rappresenta l'oriuolo, vi entri il concetto dell' artefice, non potrà l' artefice essere cagione dell' oriuolo.

Ma mi dirà taluno: Spinosa non dice tanto. Rispondo: Spinosa non mostra ancora di voler dir tanto. Ora la Propos. VI. metterà in chiaro il suo sentimento, e la robustezza delle sue dimostrazioni.

Propositio VI.

Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Demonstratio.

Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio: nam si substantia posset ab alia produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (per axioma 4.); adeoque per defin. 3. non esset substantia.

Chi non scorge quì manifestamente il paralogismo di Spinosa tutto fondato sull' ambiguità osservata sopra? *Se una sostanza*, dice egli, *potesse essere prodotta da un' altra*,

la sua cognizione dipenderebbe dalla cognizione della causa per l assioma 4. Ma io distinguo: se quella sostanza fosse conosciuta in quanto prodotta, la sua cognizione dipenderebbe dalla cognizione della causa, questo è vero, e questo solo si può provare per l' assioma 4.; ma non vi ha ripugnanza, che una sostanza prodotta da un altra sia conosciuta in se stessa senza rispetto alla sua causa, o almeno questa ripugnanza non è dimostrata per l' assioma 4. Talchè può stare l' assioma 4., e stare insieme questa proposizione, che una sostanza essendo stata prodotta da un' altra, lo spirito può formarsi un' idea di quella, senza che in quel concetto vi entri quello della sostanza producitrice. *E però* (segue a dire Spinosa) *se la cognizione dell' una dipendesse dalla cognizione dell' altra, quella più non sarebbe sostanza per la defin. 3. sopra riferita*. Distinguiamo quì ancora: Se la cosa supposta prodotta da un' altra non potesse intendersi senza quella, siccome non può la rotondità intendersi che esista staccata da per se, e senza un soggetto, cui sia inerente, allora egli è vero, che quella cosa non sarebbe una sostanza, e questo solo prova la defin. 3. presa nel senso naturale, che appresenta. Ma da questo che l' effetto, come effetto, non possa essere inteso senza una cagione, per la necessaria relazione, che vi ha tra l' uno, e l' altra, segue forse, che l' effetto non possa intendersi, senza che s' intenda inerente nella cagione, e che il concetto dell' effetto abbia la stessa dipendenza dal concetto della cagione, che il concetto del modo ha dal suo soggetto? Non già. Eppure questo vi vorrebbe, perchè dal dipendere la cognizione dell' effetto dalla cognizione della causa, potesse conchiudere Spinosa, che all' effetto non si conviene la definizione della sostanza. Dunque la definizione escludendo soltanto un genere di dipendenza, che è quello del modo relativamente al soggetto, e nell' assioma trattandosi d' una dipendenza del tutto diversa, è manifesto, che Spinosa introduce quattro termini nel suo Sillogismo. E certamente ecco il Sillogismo di Spinosa ridotto in forma sotto due aspetti: La sostanza s' intende per se, e senza di altra cosa: L' effetto non s' intende per se, e senza la cagione; dunque ciò, che è sostanza, non è effetto. La maggiore si prova per la definizione, la minore per l' assioma. Ma io credo, che niun dubbio possa rimanere, che nella definizione, e nell' assioma interpretati nel senso naturale, che appresentano, per cui vengono

approvati da chi legge, ben diversa è la significazione del termine *intendersi per se*: Nella maggiore l' *intendersi per se* si oppone a ciò, che non può intendersi esistere, se non in un soggetto, cui sia inerente; nella minore l'*intendersi per se* significarebbe, che l' effetto può essere conosciuto come effetto senza relazione alla cagione. Dunque l' *intendersi per se*, che è il mezzo termine del Sillogismo, ha doppio significato. Ecco il Sillogismo in altro aspetto: La sostanza non *dipende* nell' esistere da altra cosa: l'effetto nell' esistere *dipende* dalla cagione. Dunque ciò, che è effetto, non è sostanza. E' chiaro, che il termine *dipendere* nella maggiore significa l' inerenza formale d' un modo nel suo soggetto: nel qual senso è verissimo il dire, che la sostanza non dipende da altra cosa, come di fatto l' oriuolo in questo senso non dipende dall' artefice, poichè l' oriuolo non sta nell' artefice come la rotondità nella cera. Nella minore il termine *dipendere* significa l' influenza, che riceve l'effetto dalla cagione per esistere; nel qual senso è falso, che l' oriuolo non dipenda dall' artefice. Dunque la dipendenza dell' effetto dalla cagione non è opposta all' indipendenza *formale* proprio carattere della sostanza. Epperò non ha provato punto Spinosa, che una sostanza non possa essere prodotta da un' altra.

Altri Sofismi.

16. In simil guisa è tessuto tutto il progresso delle supposte dimostrazioni dello Spinosa. Ridicoli sono in vero gli scherzi (che al certo tutto quell' apparato di dimostrazione non merita il severo nome di raziocinio) che e' fa sul termine *infinito*, per provare che ogni sostanza debba essere infinita, che però non può darsi che una sola sostanza: che questa essendo *assolutamente* infinita, è indivisibile, ch'è di estensione infinita ec. Per provare teoremi di tanta importanza Spinosa premette una definizione dell'infinito tutta fabbricata a suo modo, cioè che *l'infinito sia quello, che non è terminato da un'altra cosa della medesima natura*. Quindi Propos. V. pretende provare, che non si possono dare due sostanze della medesima natura, o attributo (il che per ora gli si trasmetta, benchè certamente da lui non provato); ecco provati tutti li teoremi suddetti: *Non potendovi essere due sostanze della medesima natura, una sostanza non può essere terminata da un' altra cosa del medesimo genere. Dunque ogni sostanza è infinita*. Lo spirito de' poco accorti sostituisce in questa conclusione la volgare, ed usitata significazione della voce *infinito*, e crede per conse-

guenza provato in virtù del discorso di Spinosa, che realmente non possa esistere che una sola sostanza d'estensione infinita, quale si concepisce da molti lo spazio puro. Laddove sostituendo nella proposizione di Spinosa la sua definizione in luogo del definito, il dire che ogni sostanza è infinita, non vuole dire altro, se non che niuna sostanza è terminata da una cosa del medesimo genere. Nel qual senso il mondo d'Aristotile è infinito, infinito pure sarebbe un Atomo Epicureo, che solo esistesse con tutta la sua picciolezza ec. Epperò da ciò, che in un tal senso dicasi la sostanza infinita, non seguiranno mai le cose che ne deduce Spinosa, cioè che la sostanza non possa essere più che una, che sia indivisibile, che sia d'estensione infinita, nel senso in cui volgarmente si nomina infinito lo spazio ec.

17. Si potrebbe dimostrare con molti altri esempj lo stesso irregolare, e sofistico modo di procedere dello Spinosa nel proporre un principio, che sotto una nozione giusta, che si appresenta a prima vista, racchiude un altro senso, secondo cui o è falso, o non è provato: ed avendolo con tale artifizio insinuato negli animi de' Leggitori, applicarlo indi alle sue conclusioni, non già nel primo senso, ed ovvio, ma nell'altro che stà nascosto; laonde compaja dimostrato ciò, che in niuna maniera è provato. Ma è bene da osservarsi, che volendo ritenere costantemente la significazione data da Spinosa a certi termini, e prendendo alcuni suoi principj, e definizioni, che pajono vere, nel senso in cui tali appajono, se ne possono dedurre conclusioni diametralmente opposte a quelle di Spinosa. Piace a Spinosa di chiamare attributo ciò che si concepisce come esistente per se, ed in se, e 'l cui concetto non racchiude il concetto di altra cosa. Così propos. X. *Attributum per se concipi debet*. E nelle lettere II. e IV. ad Oldenborgo: *Notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se, et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei*. Dunque a ciò, che Spinosa vuole nominare attributo, conviene realmente il carattere della sostanza, non solo secondo il comune sentimento de' Filosofi, ma anche secondo la definizione dello stesso Spinosa presà nel senso naturale che appresenta. Ora egli vuole che il Pensiero, e l'Estensione siano attributi l'uno, e l'altro infiniti, ed esistenti in una sola sostanza ch' egli chiama *Dio*. Dal che segue che il Pensiero, e l'Estensione, sebbene sono chiama-

Inganno di Spinosa nel trasferire all'attributo la nozione della sostanza.

ti attributi dallo Spinosa, sono realmente sostanze, in virtù della nozione, ch'egli attacca a questa voce di attributo; Laonde dicendo egli in seguito, che questi due attributi esistono uniti in una sola sostanza, egli è lo stesso, che se dicesse, che due sostanze possono esistere unite, e identificate in una terza sostanza, come in proprio lor soggetto. Il che implica contraddizione. E quì osservo, che Spinosa col dare all' attributo quella stessa nozione, che si rinchiude a prima vista nella definizione, ch' egli reca della sostanza, mostra che non prende dunque, come ho detto sopra, il nome di sostanza nel senso che la sua definizione sembra presentare, o per meglio dire, che niuna nozione gli rimane da potere attaccare a quella sua immaginaria sostanza, in cui fa che risiedono attributi trasformati in sostanze.

Passo rimarchevole di Spinosa sulle ragioni delle cose.

18. Spinosa nello spiegare la propos. XI. dice, *che di qualunque cosa debbesi assegnare la causa, o ragione, per cui esiste, o non esiste: così se esiste un triangolo, debbesi dare una ragione, o causa per cui esiste: e se non esiste, debbesi anche dare la ragione, o causa, che impedisce l'esistenza di esso. Questa ragione, o causa,* (segue a dire) *debbesi contenere nella natura della cosa, o esser fuori di essa. Per esempio la ragione, per cui non esiste un circolo quadrato, si manifesta nella natura di esso; imperocchè implica contraddizione. La ragione, per cui esiste la sostanza, segue anche dalla sola sua natura, la quale rinchiude l' esistenza, come appare dalla propos. VII. Ma la ragione per cui un circolo, o un triangolo esiste, o non esiste, non deriva dalla natura, ma dall' ordine di tutta la natura corporea: dal quale debbe seguire, che il triangolo esista necessariamente; o sia impossibile che esista.*

Esaminiamo ancora questo passo. Dice Spinosa, che di qualunque cosa esista, o non esista, debba darsi la ragione, o causa, per cui esiste, o non esiste. L' una di queste ragioni è presa dalla natura della cosa, e deriva dal principio di contraddizione; l' altra deriva da un principio estrinsecò alla cosa, cioè dall' ordine determinato delle cagioni naturali, posto il quale dee la cosa necessariamente esistere, o non esistere.

Due sorta di necessità da distinguersi in virtù di quella dottrina.

19. Siamo dunque forzati per la dottrina stessa dell'Autore a distinguere due sorta di necessità, le quali essendo realmente differenti, e derivando da diversi principj, è an-

che bene, che si distinguano con diversi nomi. Potremo adunque chiamare necessità Metafisica quella, che si fonda nella natura stessa della cosa, e deriva dal principio di contraddizione: Fisica quella, che si ripete dall' ordine della natura, o delle cagioni naturali.

Della prima sorta reca Spinosa un esempio chiaro, e adattatissimo nella necessaria non esistenza, o impossibilità del circolo quadrato. Ma quanto è giusto il primo esempio, altrettanto è assurdo il secondo, cioè che dalla natura stessa della sostanza segua, che essa debba esistere. Spinosa per provarla rimanda alla propos. VII., e però trascriviamola.

Propositio VII.

Ad naturam substantiae pertinet existere.

Demonstratio.

Substantia non potest produci ab alia: erit itaque causa sui, idest ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. Quod erat demonstrandum.

Falsità patente del discorso di Spinosa.

Dopo le cose dette innanti sopra la sesta proposizione, *Substantia non potest produci ab alia*, lascio, che si giudichi, se possa dirsi questa provata in alcun modo, mentre è appoggiata tutta su di un puro sofisma. E pure non provata la sesta, rimane la settima senza prova. Oltredichè, quando si concedesse un antecedente così portentoso, *Substantia non potest produci ab alia*, come farebbe Spinosa a dimostrare la conseguenza, cioè *Dunque la sua essenza rinchiude necessariamente l' esistenza*? Rimanda egli alla defin. I., che dice così: *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*. E bene, quando anche si accordasse, che una sostanza non può esser prodotta da un'altra; come seguirebbe da ciò, che non si potesse concepire quella sostanza, senza concepirla in quanto esistente? Pecca dunque il discorso dello Spinosa e nel principio, e nella illazione.

Procedo innanti: Dice Spinosa nel passo sopra citato, *che quanto ad un circolo, o un quadrato, la ragione per cui esiste, o non esiste, non deriva dalla loro natura, ma dall' ordine di tutta la natura corporea, posto il quale il triangolo dovrà o esistere necessariamente, o necessariamente non esistere*. Dunque nell' idea del triangolo esi-

stente non si comprende l'esistenza ; altramente la necessaria esistenza del triangolo si ripeterebbe dalla sua natura propria per la defin. I., e non dall'ordine universale . Parimente l'idea del triangolo non esistente non esclude l'esistenza di sua natura, come il circolo quadrato, che distrugge se stesso, ed ogni idea, che vogliasi formare di esso. Dunque il triangolo non esistente, benchè supposto necessariamente non esistere per ragion dell'ordine universale, non è però impossibile della stessa impossibilità, ch'è il circolo quadrato, ed ha per conseguenza una sorta di possibilità, che non ha il circolo quadrato ; cioè la possibilità metafisica, in quanto che la sua idea nè include, nè esclude l'esistenza.

La serie de' possibili sempre maggiore della serie degli esistenti.

20. Dal che deduco questo Corollario, che nel sistema di Spinosa, e di qualunque altro partigiano della necessità assoluta, e fatale, è sempre d'uopo riconoscere, che la serie de' possibili è superiore alla serie degli esistenti ; poichè molte cose sono necessitate a non esistere, non in virtù d'una impossibilità propria, derivante dalla loro natura, ma dall'ordine delle cagioni. Laonde benchè il detto ordine le renda impossibili ad esistere, non sono però impossibili in se stesse. E certamente una montagna d'oro non esclude l'esistenza nel suo concetto, come il circolo quadrato, e però se non esiste non può mai essere per una impossibilità intrinseca, ma tutt'al più sarebbe per una impossibilità estrinseca. Questo Corollario conferma pienamente ciò, che è stato detto nello Scolio della dissertazione precedente (*pag.* 225.).

Dimostrazione contro Spinosa, che le cose componenti l'universo non esistono per necessità metafisica.

21. Ora confessando Spinosa, che si può concepire un triangolo, ed un quadrato, senza concepirlo come esistente: e che però la sua esistenza non deriva dalla sua propria natura ; io domando a chiunque non ha voglia d'ingannare se stesso, se non si può nella stessa maniera concepire il Sole, la Luna, la Terra, un cavallo, una pianta, senza concepirli come esistenti ? Certamente, sebbene esista e Sole, e Luna, e Terra, può certamente lo spirito prescindere dalla esistenza loro, e con tutto ciò conservare il concetto che ne ha; siccome io mi formo ugualmente il concetto di una montagna d'oro, che non esiste, non meno che di una qualunque altra cosa che esista; come del pico di Teneriffo. Dunque se ciò solo è cagione di se stesso, ed esiste per sua natura, il cui concetto è tale, che necessariamente comprende l'esistenza per la defin. I. di Spinosa; si dovrà concludere contro di es-

so, che niuna delle sostanze o cose, o attributi componenti l'universo esiste per natura, e necessariamente.

Dimostrazione contro Spinosa, che l'universo non può aver un ordine necessario.

22. Ma più forte riuscirà l'argomento trasportando l'esempio del quadrato, e del triangolo recato dallo Spinosa, alla posizione delle cose. Chiunque non voglia ingannare se stesso, giudichi se la distanza, e la posizione del Sole, della Luna, della Terra, e così di tutte le altre parti del Mondo, dalla qual distanza, e posizione risulta l'ordine universale della natura corporea, sia tale che non possa intendersi, se non s'intende come attualmente esistente; in tal modo che un Tolemaico, il quale nega l'esistenza del sistema Copernicano, non possa ritenere il concetto di quella distanza, e posizione: imperocchè se il Tolemaico intende il sistema Copernicano negandogli l'esistenza, è segno, che si può intendere quel tale ordine, senza intenderlo come esistente. Dunque per lo principio stesso di Spinosa, defin. I., quel tale ordine non è determinato ad esistere per sua propria natura: non è cagione di se stesso *non est causa sui*. Eppure, secondo Spinosa, di qualunque cosa esiste debbesi dare la ragione, o causa per cui esiste: E questa è o la natura stessa della cosa, o l'ordine universale della natura corporea. Ma l'ordine della natura corporea non esiste, o non è tale, come si è veduto, per propria natura. Dunque bisognerà, che l'ordine universale esista in virtù d'un altro ordine universale: il che ripugna, sia perchè si anderebbe all'infinito senza trovar mai la cagion determinante, sia perchè ripugnerebbe, che l'ordine universale fosse più d'uno. Dunque l'ordine della natura corporea dovendo avere una ragione o causa per cui sia, e questa causa non essendo nè la natura di esso, nè un altro ordine; è d'uopo che sia un principio superiore, e distinto da tutto l'ordine della natura corporea. Dunque si dà un tale principio, e per conseguenza un vero Dio, checchè ne dica Spinosa.

Però io torno a ripetere, che se volesse taluno appigliarsi alle definizioni, ed agli assiomi dello Spinosa, ma con tale legge, che determinato il valor delle voci adoperate nelle definizioni, questo valore e' ritenesse constantemente; e quanto agli assiomi, gli prendesse in quel senso che naturalmente appresentano, e fanno figura di assiomi, cioè di proposizioni che dal comune degli uomini si fanno per se stesse approvare per vere; e questo senso parimente egli ritenesse invariabile; indi procedesse, siccome ha fatto Spinosa, a vo-

ere indi dedurre Proposizioni, e Corollarj, quelli colle stesse definizioni, e cogli stessi assiomi, con questa sola condizione di più, che non ne variasse il significato, verrebbe a stabilire, e provare proposizioni direttamente opposte a quelle di Spinosa.

L'unità di sostanza confutata per li principj di Spinosa.

23. E per darne un leggero saggio, qual cosa più facile che il distruggere co' principj di Spinosa quella unità di sostanza, su di cui poggia principalmente il suo edifizio? come si può intendere per la prop. XIV., e molte altre. Prendo adunque la definizione della sostanza, e del modo di Spinosa, in quel senso naturale che appresentano a prima vista, e per cui moltissimi per l' apparente somiglianza ingannati, hanno creduto che fosse la definizione stessa di Cartesio: *La sostanza è ciò che si concepisce per se stesso, ed esiste da per se*. Def. III. Il modo è ciò ch' esiste in un' altro, cioè nella sostanza, ed è pertanto una affezione, o determinazione di essa: *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive quod in alio est, per quod etiam concipitur*. Def. V. Da questa definizione inferisco, che la sfericità, e la figura cubica sono modi di una cosa stessa. Imperocchè la figura sferica, e la cubica *sunt in extenso*, sono affezioni, e determinazioni dello steso. Dunque ec. *per def. V.*

Lemma I.

La sfericità, e la figura cubica sono incompossibili ad essere insieme, ed insiememente modificare un soggetto (per soggetto intendo ciò, che Spinosa indica colla voce *alio* nella def. V.).

Dimostrazione.

La figura sferica dee necessariamente esistere in un soggetto, *in alio*, e modificarlo, e determinarlo, per la def. V. Ora mentre questo soggetto *τὸ aliud* è modificato per la figura sferica; s' egli fosse insiememente modificato per la cubica, sarebbe insieme sferico, e no'l sarebbe. Sarebbe sferico per la supposizione, no'l sarebbe, perchè sarebbe altresì per la supposizione modificato di altra figura che la sferica. Dunque sarebbe insieme sferico, e no'l sarebbe. Il che ripugna per lo principio di contraddizione. Laonde anche Spi-

nosa riconosce, che di natura sua, cioè in virtù dello stesso principio, ripugna un circolo quadrato.

Lemma II.

Il soggetto τὸ *aliud*, in cui esistono i modi, è una sostanza.

Dimostrazione.

Il modo è ciò, ch' è in altro, *quod in alio est*: per la defin. V. Ed è affezione della sostanza, *substantiae affectio*, per la stessa. Ma il modo in quanto è *in alio*, modifica questo *aliud*, o soggetto, ed è una affezione di esso. Dunque il soggetto in cui esiste il modo, e di cui pertanto il modo è una affezione, dee essere una sostanza.

Proposizione

Vi hanno sostanze distinte le une dalle altre.

Dimostrazione.

Siavi un pezzo di cera *A* rotondo, e vicino ad esso siavi un altro pezzo di cera *B* quadrato. Il che può farsi, come consta per l' esperienza di sensazione. Io dico che *A* e *B* sono due sostanze distinte. Il pezzo *A* non può essere rotondo senza un soggetto in esso, che sostenga la rotondità; poichè la rotondità è un modo, e che il modo debbe necessariamente esistere in *alio*, cioè in una sostanza. Parimente il pezzo *B* non può esser quadrato senza un soggetto in esso, che sostenga la figura quadrata. Ma non può la rotondità, e la figura quadrata essere in un medesimo soggetto, *in eodem*: altramente si darebbe un circolo quadrato; dunque il soggetto, in cui esiste la rotondità, e di cui la rotondità è affezione, è distinto dal soggetto, in cui esiste la figura quadrata, e di cui questa figura è affezione. Ma un tale soggetto è una sostanza. Dunque si danno sostanze tra loro distinte.

Corollario.

Dunque ovunque si osserveranno complessi di qualità differenti, è necessario, che siano differenti sostanze, in cui siano coteste qualità inerenti.

Che la sostanza pensante, e la sostanza stessa non possono essere una medesima.

24. Per gli stessi principj può agevolmente dimostrarsi, che il pensiero, e l'estensione non possono essere attributi di una medesima sostanza, supposto che per attributo altro non s'intenda che una determinazione inseparabile della sostanza: e supponendo di più ciò che nella precedente dissertazione è stato provato, e consta per senso interno, che l'atto del pensare è per se stesso indivisibile, (V.*p.*167.*n.*10.*e seg.*),

Imperocchè sia la sostanza A, e sia l'intelligenza B supposta indivisibile, e la estensione C. Se B è proprietà derivante dalla natura di A, cioè attributo di essa, sarà pertanto B ovunque sarà A. Se C è attributo di A, dunque A tanto si coestende quanto C, non potendo essere C senza il suo soggetto A. Ma A, in virtù della sua coestensione con C, è divisibile quanto C: poichè in quante parti si dividerà C, in altrettante vi dovrà essere il soggetto, che regga l'estensione, e per conseguenza una parte di A, e ciò all'infinito: dunque se l'estensione è divisibile all'infinito, la sostanza, da cui deriva l'estensione, sarà anch'essa divisibile all'infinito. Ma B essendo anche attributo di A, deriva dalla sua natura, e dee essere ovunque è A. Dunque nel dividersi di A, si dividerà anche B contro la supposizione.

Dippiù non essendo B un risultato di parti, ma un attributo reale che modifica una sostanza, per la supposizione; egli è chiaro, che se B è indivisibile, dee essere anche indivisibile la sostanza, ch'è il soggetto di B. Poichè ogni modificazione non è altro che il soggetto stesso in quanto modificato. Dunque se l'intelligenza è di sua natura indivisibile, non può esser tale, che in virtù di un soggetto in se stesso indivisibile: e questo soggetto indivisibile non può essere in una sostanza divisibile all'infinito. Dunque l'intelligenza, e l'estensione non possono essere modificazioni d'un medesimo soggetto. Ma il soggetto, di cui l'estensione è un attributo inseparabile, chiamasi materia. Dunque non può l'intelligenza essere un attributo della materia.

Convincentissimo è al certo in favor dell'immaterialità dell'anima l'argomento preso dall'indivisibilità, di cui l'animo

è consapevole a se stesso; mentre riflettendo sul suo proprio pensiere, non può a meno di non iscorgere che quello animo, il quale pensa ad un oggetto, è pure lo stesso che riflette: laonde riconosce siccome l'atto diretto del pensare, e l'atto riflesso sono in esso come in un soggetto identicamente uno, epperò indivisibile. Ho procurato di promovere questo argomento colla dottrina di Aristotile nella precedente dissertazione num. 14. e segg. (v.p. 170.ec.). Ma ciò che può accertare chicchessia della forza di quello, si è il vedere, che fin'ora i materialisti non si sono provati a volerne dare una soluzione diretta. Solo tentano d'ingombrarlo coll'addurre esempj di qualche virtù indivisibile in se stessa, e la quale pure si vede inerente a'corpi. Di questi esempj per altro un solo adducono che possa dirsi incontrastabile; ed è quello della velocità, la quale è certamente ne'corpi, e la quale pure è indivisibile in se stessa. Ma questo esempio è del tutto fuor di proposito; mentre la velocità non è una di quelle affezioni, che possano modificare internamente il corpo, delle quali si parla nell'articolo precedente, ma è un puro rapporto, che nasce dalla successione de'luoghi, a'quali è applica o estrinsecamente il corpo, e dalla considerazione del tempo impiegato in una tale applicazione. Laddove il pensiero, e l'intelligenza non sono semplici rapporti, ma affezioni, che realmente, ed internamente affettano il soggetto, in cui sono, ed in esso mettono una sorta di realtà; e però un soggetto non pensante venendo ad acquistare il pensiero, riceve nella sua sostanza qualche cosa di nuovo, e resta come ingrandito nel suo essere, il che non succede nel corpo allora quando riceve la velocità, mentre per questa rimane in se stesso qual era, e solo cangia di luogo, e muta la sua distanza rispetto ad altri corpi.

Così ancora se si dicesse, che l'esistenza è indivisibile, e che pure conviene alla materia, contuttocchè sia questa divisibile; si potrebbe rispondere, che tutte le parti della materia, che compongono un corpo, hanno ciascuna la sua esistenza propria; laonde tante sono realmente l'esistenze diverse, quante sono le parti componenti. E però per concepire la materia esistente non è d'uopo il concepire una sola, e individua esistenza sparsa in un soggetto divisibile, e ciò non ostante rimanente una, e individua. Laddove l'atto del pensare, una percezione d'un triangolo, per esempio, è una in se stessa, e supponendo l'intelligenza corporea, non può

dirsi, che in tutte le parti componenti cotesta intelligenza, o anima corporea, si replichi la percezione, che ha del triangolo chiunque pensa ad un triangolo, e che tante sieno coteste percezioni, quante sono le parti supposte componenti della intelligenza, o anima; poichè una sola è cotesta percezione, ed in se stessa individua. La quale pertanto, acciocchè potesse convenire ad un soggetto divisibile, dovrebbe tanto stendersi quanto esso, e però essere divisibile. Non può adunque l'atto indivisibile del pensare convenire ad un soggetto divisibile. E l'evidente disparità che s'incontra in tutti gli esempj proposti per eludere una tale ripugnanza, riesce di chiara, e robusta confermazione della medesima.

§. III.

Argomenti tratti dalla considerazione delle forze, e delle lor leggi.

Tali sono le conseguenze delle prime idee di sensazione, di cui ripigliando il filo, osservo in secondo luogo, che un corpo coll'urtarne un'altro gli communica un certo moto: anzi vedo la calamita, ed i corpi eletrici attrarre, e respingere i corpi lontani da loro. Da questo nasce in me la nozione generale d'una forza qualunque siasi valevole a produrre cotesti effetti, e questa veggo essere in diversi corpi maggiore, o minore, ed anche ora maggiore, ora minore nel medesimo corpo.

Se questa forza poi sia inerente a' corpi, oppure lor venga impressa da un esterno agente, il senso chiaramente nol dimostra; mentre nell'una, e nell'altra supposizione il medesimo sensibile effetto ne verrebbe prodotto. Pure sento alcuni Filosofi dirmi, che questa forza è una proprietà della materia, di cui sono composti i corpi, la qual materia è cosa a noi affatto ignota.

Osservo in me stesso il pensiero, l'intelligenza, la volontà, ed altre affezioni, come di piacere, o di dolore; per le quali posso intendere, accrescere le mie cognizioni, inventare, disporre i miei pensieri, esser bene o male ec.; e il medesimo conosco essere negli altri uomini per via de' loro discorsi, e dell'opere che fanno. Onde concludo essere negli uomini una facoltà di pensare ec., la quale, siccome ho det-

to della forza, non è uguale in tutti, ma in altri maggiore, in altri minore.

Idea di una maggiore, o minor perfezione.

25. Da questa differenza di gradi io mi formo l'idea d'una maggiore, o minor perfezione, parendomi quella cosa essere migliore, o più perfetta, che di maggior numero di facoltà è dotata, e che queste possiede in maggior grado. E certamente se si suppone in A una facoltà di tre gradi, e in B quella medesima facoltà in un sol grado, non v' ha dubbio, che l'eccesso positivo di due gradi in A non sia preferibile al difetto di que' due medesimi gradi in B. Onde concludo altresì esservi più di realtà, e perciò di Ente in A, che in B.

Ho l'idea almen confusa d'un certo ordine, per cui avviene, che le cose disposte secondo quello, siano chiamate belle, e comunemente piacciano. E sebbene vi sia gran diversità di gusto tra gli uomini intorno a ciò; pure vi sono alcune nozioni generali, in cui tutti convengono. Per esempio, se in una casa si vede la porta in mezzo alla facciata, e da una parte, e dall'altra finestre uguali, e simili, ed in uguali distanze dalla porta, non v'ha dubbio, che quest' ordine sarà reputato da tutti migliore, e più bello, che se le finestre fossero tra loro enormemente disuguali, e dissimili, che l'una fosse alta, l' altra bassa, l'una dalla porta discosta di molto, e l'altra le fosse dappresso. Parimente se si presenta sulla carta la metà solo d'un Altare, d' un Tempio, d'una Facciata, d'un Giardino ec. ad un uomo rozzo nell'architettura, e che però non sappia supplire col pensiero il rimanente, egli è certo, che non troverà il disegno così bello, nè riceverà da questo tanto diletto, che se lo vedesse compito, non essendovi dubbio, che l' aggiungere l' altra metà non gli recasse molto piacere nell'osservare la corrispondenza delle parti. (1) Così anche in certi libri si osserva un ordine tale, ed in altri una tale confusione, che a chiunque è capace d'intenderne la materia, fa che l'un piaccia, e l'altro dispiaccia senza fallo. E quindi concludo l'ordine, e il bello essere fondato su principj certi, e le discrepanze che intorno a quello sono tra gli uomini, provenire dalle giuste, o non giuste conseguenze, che da que'principj si possono dedurre; il che è difetto di raziocinio, ma non de'principj.

(1) Ciò conferma quanto è stato detto della proporzione di simmetria, o corrispondenza de' termini estremi ad un termine di mezzo, nella *Dissertazione della origine del senso morale pag.* 208. *num.* 87. *e seg.*

Osservo nella vita civile esservi azioni comunemente riputate buone, giuste, oneste, meritevoli di lode, e di premio, e le contrarie ree, ingiuste, disoneste, meritevoli di biasimo, e di castigo. E sebbene anche in questo vi sia disparere tra gli uomini, non v'ha però nazione, ove la gratitudine non sia lodata, per esempio, e l'ingratitudine vituperata. Onde conchiudo altresì, l'onestà essere fondata su principj certi, e stabili, e coteste discrepanze provenire dalle giuste, o non giuste conseguenze, che da tali principj si possono dedurre; il che è parimente difetto di raziocinio, ma non de' principj.

Ordine dell' universo conduce naturalmente al pensiero d'una intelligenza, che l'abbia formato.

26. Nel rivolgere gli occhi a considerare quest' universo, e nell'osservarne minutamente le parti, e la lor mutua corrispondenza, ed ordine, si desta in me il naturale desiderio di rinvenirne la cagione, e venendomi detto, esser questo un Ente eterno dotato d' infinita bontà, sapienza, e potere, io trovo esser questo conforme assai a'lumi naturali della mia ragione. Imperocchè l' attuale esistenza delle cose prova la necessità d'un Ente eterno; e dall' altra parte veggendo, che nelle cose umane un qualunque siasi artificio è l'effetto di una qualunque forza d' intelligenza, ed un maggiore artificio, effetto d' una maggiore intelligenza, io concludo, che l'artificio di questa vasta immensa macchina dell'universo, incomprensibile certamente ad ogni finita mente, richiede altresì una intelligenza infinitamente superiore alla nostra, ed un potere proporzionato per eseguire un sì grande, e sì sublime disegno.

Pure sento uomini riputati Filosofi, quale fu Epicuro, vantato da Lucrezio, che vorrebbono persuaderne il sentimento comune dell' esistenza d' un Ente supremo Creatore, motore, e regolatore del Mondo altro non essere, che un errore popolare, parto de' pregiudizj dell' educazione. Dicono questi pertanto, che essendo il moto connaturale agli atomi della materia, dal fortuito concorso di questi è risultato a caso il mondo, quale il veggiamo; che questo mondo però non è solo, ma che nell'infinità dello spazio, e nell'eternità del tempo infiniti se ne vanno sempre formando, e distruggendo. E ciò perchè essendo la materia infinita, ella è altresì capace d' infinite combinazioni; tra le quali dovea sorgere una volta quella combinazione, da cui risulta il nostro Mondo. Questo materialismo di Epicuro è comparso ancora in moltissimi materialisti, che sono venuti di poi; sebbene ab-

biano studiato di disviziare il sistema, contenti di ritenerne i punti fondamentali. Altri da questa opinione torcendo, dicono il Mondo essere sempre stato, ed ab eterno, qual egli è, per immutabile necessità. Altri attribuiscono alla materia informe per se stessa una energia, e facoltà motrice, e vitale, ed architettonica, per cui tutto siasi formato, ordinato, organizzato: *Caecaque materies Coelum perfecit et orbem*. Altri, e sono molti tra moderni, vogliono, che gli elementi della materia, che non sanno eglino stessi definire, abbiano una certa tendenza, simpatìa, ed affinità, fondata anche su di una certa diretta percezione, o sensazione, per cui è grato, e conveniente ad essi il porsi in una data situazione gli uni rispetto agli altri; dalla quale situazione, e dalla tendenza che hanno in cercarla, risulta l'ordine dell'universo, ed i cangiamenti, che si osservano in esso.

Secondo l'esperienza di sensazione il principio del moto non è contenuto ne' corpi.

27. Nell' esaminare meco stesso sì fatte opinioni, io trovo primieramente, che questi suppongono, che il primo principio del moto sia nella materia stessa. Ma ciò pare direttamente contrario a quell' esperienza di sensazione, alla quale vanno essi provocando sempre, e da cui vogliono che riceviamo le nostre nozioni unicamente. Imperocchè non si vede giammai, che un corpo s'imprima il moto da se stesso, o che l'interna materia, di cui è composto, glielo imprima; anzi si vedono i corpi ricevere il moto gli uni dagli altri. Ma se ogni corpo in particolare dee ricevere ab estrinseco il suo moto, il principio del moto non potrà essere contenuto nella serie de'corpi, e però la cagion primaria, ed originaria del moto dovrà essere distinta dalla materia, di cui sono composti.

Ma ciò, che mi reca maggior maraviglia, si è il vedere, che essi non hanno neppure un minimo positivo argomento per provare questa proposizione, che è il fondamento principale, e la base del loro sistema; mentre trattandosi d'una cosa di tanto momento, quale si è il decidere se esista, o no un supremo Nume, pare che non ci vorrebbe meno, che una rigorosa, e per così dire più che geometrica dimostrazione, per dipartirsi dal sentimento comune dell'esistenza del supremo Dio fondato su tante ragioni almeno plausibili, probabili, e moralmente concludenti. Ma giacchè l'esperienza non insegna, che il moto sia connaturale, ed essenziale alla materia, e che però manca la prova *a posteriori*, bisognerebbe almeno, che ve ne fosse *a priori*, cioè che

vi fosse qualche prova di ciò dedotta dall' essenza della materia. Ma se vogliamo ragionare dell'essenza della materia, secondo le nozioni, che ne abbiamo, questa consiste unicamente in una massa stesa, impenetrabile, ed inerte. E quì non v'ha luogo a trovare il principio del moto essenziale alla materia. Se poi, come vogliono alquanti Filosofi anche tra quelli, che per altro riconoscono da Dio le forze insite a'corpi, l'essenza della materia è a noi occulta del tutto, si potrà ben credere come possibile, che il moto le sia connaturale, ma bisogna rinunciare alla speranza di cavarne alcuna prova, che lo sia veramente. Sicchè per compendiare in poche parole le cose sopra dette: che il moto sia essenziale alla materia, non è punto conforme all' esperienza di sensazione, e manifestamente contrario alla nozione della materia, quale l'abbiamo: e nella supposizione, che la materia sia tutt'altra cosa, che quello, che intendiamo per nome di materia (rispetto al quale siamo però fuori di quistione) si riduce ad un semplice forse. E pure quest'è il fondamento del sistema di chi nega l'esistenza di Dio.

Se mi si opponesse, che i corpi elettrici, e le calamite attraendo i corpi da loro discosti, pare che abbiano in loro stessi un principio di moto, o sia una forza connaturale, ed insita; io rispondo, che i corpi elettrici non attraggono, se non dopo avere ricevuta una impressione di moto per via del fregamento; che il ferro ricevendo dalla calamita una virtù di attrarre simile a quella della calamita stessa, ed alle volte venendo ad acquistarla collo stare solo per molto tempo in certa positura; si può con ragione, per via di sensata analogia concludere; che il ferro riceve non solo dalla calamita, ma anche da un principio estrinseco a noi invisibile la virtù di attrarre, e che però quell'estrinseco invisibile principio, che al ferro comunica solo in certe circostanze la virtù di attrarre, la comunica costantemente alla calamita, per aver questa (come si dee credere) una costante disposizione a riceverla in ogni circostanza; onde non si ha da rendere dubbioso questo principio già fatto universale in tutte le scuole, che *quicquid movetur ab alio movetur*.

Considerazioni sulla forza d'inerzia.

Ma se sarà sempre difficile, anzi impossibile a' materialisti il trovare nella materia un principio di moto indipendente-

mente da una cagione, che glielo abbia impresso originariamente, non sarà loro più facile il trovare nella medesima una virtù, che le sia essenziale, e indipendente da ogni altra cagione, per cui possano i corpi conservare, e continuare il moto, che hanno ricevuto, passata la prima impressione, o impulso, per mezzo di cui l'hanno ricevuto. So che i migliori Fisici, e più lodati attribuiscono la continuazione del moto alla forza d'inerzia, la quale fa, che un corpo tende a perseverare sempre nel suo stato di quiete, o di moto. E di fatto si vede per la esperienza, esservi ne'corpi una tale disposizione, per cui rimangono, quanto è in loro, invariabilmente nello stato in cui furono posti: alla quale disposizione hanno dato i moderni il nome d'inerzia, per cui vengono a significare, che ben lungi che vi sia ne'corpi una virtù, per cui possano cangiare il loro stato, che anzi non possono cangiarlo, e durano in esso finchè da qualche forza non siano costretti a cangiarlo. Perciò con questa voce i buoni Fisici non altro mai hanno voluto significare, se non quella disposizione, in quanto essa consta dall'esperienza; ma non hanno preteso di volerne con ciò spiegare la prima origine. Quindi il gran Neuton ripete una tale disposizione da quelle, che chiama egli leggi del moto, e non da alcun principio efficace di azione (1). Le quali leggi del moto essen-

(1) Quindi si può rispondere ad una obbiezione di coloro, i quali dalla resistenza, che fanno i corpi alla mutazione di stato, prendono argomento di dire, che vi ha dunque ne'corpi una forza occulta, ed immeccanica, della quale se sono capaci, non vi ha cagione, per cui non si stimino altresì capaci della forza di sentire, e di pensare. Imperocchè questa resistenza, in quanto si scuopre per l'esperienza, può riferirsi così bene ad una legge di moto, come ha fatto il Neuton, che ad una forza intrinseca d' inerzia. E l' esperienza non parla più in favor di questa virtù, che di quella legge. Ma supposto che sia l' effetto di una legge, ricade la obbiezione nel nulla. Imperocchè intanto un corpo resiste, in quanto che nell' urto toglie una parte di moto al corpo impellente. Ed in tanto toglie questa parte di moto, perchè fu stabilita questa legge per la comunicazione de'movimenti, che un corpo perda tanto di moto, quanto ne comunica; il che non suppone una virtù, ed efficacia, propriamente detta nel corpo resistente. Non possono pertanto gl'increduli da questo effetto argomentare la necessità di una tale forza. Diranno, che queste leggi sono invenzioni nostre. Ma questa non è la quistione in questo luogo. Si tratta di vedere, se per necessaria illazione si ha da concludere una forza ne'corpi, quale essi la fingono, da

do state ordinate da Dio, siccome apertamente sostiene il Neuton, e tanti eccellenti Fisici, che lo seguitano, avviene, che senza pericolo di errare, e con tutta verità possono attribuire cotesti Fisici la continuazione del moto all'inerzia intesa per quella disposizione: nè per l'applicazione, che ne fanno in seguito a' particolari fenomeni, hanno bisogno di rintracciarne più particolarmente l'origine.

Ma i materialisti col negare, che le leggi del moto siano stabilite da una provvidenza; ben lungi, che da tali leggi possano dedurre quella disposizione; che anzi debbono far quella precedere alle leggi del moto. Epperò convien loro ad ogni modo il far dipendere cotesta disposizione da una virtù efficace, di sua natura conservatrice del moto, inerente a' corpi essenzialmente. Ora in questo parmi, che vi siano difficoltà, e ripugnanze insormontabili.

Dimostra il gran Geometra Eulero nella sua Meccan. Tom. 1. pag. 58., che la forza d'inerzia non è omogenea ad alcuna altra forza; perchè non vi ha corpo per grande che sia, che non debba cedere ad una qualunque minima potenza. Pure alla forza d'inerzia si dà per effetto la conservazione del moto impresso, per grande che egli sia. Dunque la forza d'inerzia conservando il moto impresso produce ad ogni momento un effetto uguale a quello, che la forza movente produsse la prima volta. Ma una potenza, che produce un effetto uguale all'effetto prodotto da altra potenza, è omogenea, anzi uguale a quella. Dunque la forza d'inerzia, se fosse, per efficacia propria, ed essenziale, conservatrice del moto, sarebbe omogenea, e non omogenea a qualunque altra potenza.

In secondo luogo volendo considerare l'inerzia sotto la nozione, che abbiamo detto, di una virtù essenzialmente efficace, e indipendente dalle leggi stabilite dal supremo Motore, parmi che una tal forza in niun modo potrebbe corri-

Qq 2

ciò, che l'esperienza dimostra della resistenza, che fanno i corpi. Questa illazione dico che punto non segue, perchè l'esperienza non dice se l'effetto, che si osserva, sia effetto d'una legge, o d'una forza. Anzi da quanto dice Eulero su questo proposito, può apparire, che l'esperienza decide contro la supposta virtù inerente. Perchè per l'esperienza dimostra Eulero, che la forza d'inerzia non è omogenea ad alcun' altra, e che pure sarebbe omogenea, ed uguale alla forza dell'urto, se la resistenza, e la reazione fosse un effetto immediato di essa.

spondere agli effetti, che le si attribuiscono. Venendo a cessare la forza centripeta in un corpo, che si muove per una curva, e con moto accelerato, si sa che un tal corpo continuerà a muoversi per la tangente, e con moto equabile. Ora questo dico io, che difficilmente può accordarsi colla nozione sopra detta della inerzia, e che anzi secondo quella dovrebbe il corpo continuare a muoversi per la sua curva, e con moto accelerato. Nè questo io dico, perchè mi siano del tutto ignote le cose, che si sogliono dire su di questo punto ne' primi principj della Fisica, cioè che intanto il corpo prende in quel caso la direzione della tangente, perchè venendo a cessare la forza centripeta, la quale ad ogni punto inflette la direzione, con cui tende il corpo a muoversi per linea retta in virtù dell' inerzia: e venendo parimente a cessare i nuovi gradi di velocità, che ad ogni punto imprime la forza centripeta; dee il corpo continuare a muoversi, secondo l' ultima sua direzione, nel punto, in cui cessò la forza centripeta, e perciò continuare il suo moto per la tangente a quel punto, e coll'ultima velocità impressa, la quale conservandosi sempre la medesima, dee anche il corpo muoversi equabilmente. Non mi sono ignote queste cose, ma parmi, che quanto bene in tal maniera si spiegano i fenomeni della continuazione del moto, facendo dipendere l'inerzia da una legge stabilita, conforme alla mente di Neuton, altrettanto poco giovino nell'altra ipotesi detta sopra. Imperocchè si suppone in quella spiegazione, che la tangente sia una continuazione d' un lato infinitamente piccolo della curva; posta la quale supposizione, avendo già il corpo cominciato a descrivere quel lato infinitamente piccolo nel punto, in cui cessa la forza centripeta, s'intende facilmente, come continui a muoversi per la tangente, la quale non è altro che un prolungamento di esso lato. Ma se realmente le curve non sono composte (come realmente nol sono, ed è dimostrabile che nol sono) di lati infinitamente piccoli, e se gl'infinitamente piccoli considerati come quantità date, non sono cose reali esistenti nella natura, ma supposizioni opportune, e industriose per agevolare i calcoli; cosa rimane in quel punto della curva, in cui cessa la forza centripeta, che possa determinare il corpo a prendere la direzione della tangente, piuttosto che quella di qualunque altra retta, della quale quel punto può essere ugualmente il principio, come della tangente? E questo meglio comparirà, se si vorrà riflette-

re, che la forza d'inerzia vien riposta ne' corpi per conservarli nello stato loro. Ora lo stato del moto importa necessariamente e spazio, e tempo, cioè successione di luoghi, e successione di momenti. Però se si vuole considerare lo stato del corpo precisamente nel punto della curva, e nell'istante, in cui cessa la forza centripeta, facendo astrazione tanto da'punti, quanto dagl'istanti precedenti; non può dirsi, che allora sia il corpo in uno stato di moto, perchè volendolo così considerare, si toglie ciò che è essenziale al moto, cioè spazio con successione di luoghi, e tempo con successione di momenti, cose che in un sol punto non possono darsi. Che se poi si vuole considerare il corpo in uno stato reale di moto, per minimo che si voglia essere quel moto, converrà, che in esso s'includano e una successione di punti percorsi, e una successione d' istanti impiegati a percorrerli. Laonde dicendosi, che la forza d'inerzia conserva il corpo nell'ultimo stato di moto, in cui era quando cessò la forza centripeta, egli appare, che cotesto ultimo stato, in quanto stato di moto, non può ristrignersi al puro punto tangenziale, ma che dee comprendere una qualunque benchè minima successione di punti. Ora questa successione di punti in una curva, sebbene si possa considerare come una retta, quando si suppone minima; questo è però soltanto secondo una nostra maniera d'intendere, e non secondo lo stato reale delle cose: che però l'ultimo stato di moto in una curva è sempre per una curva, e non mai per alcuna retta data, benchè supposta infinitamente piccola. Dunque se la forza d' inerzia dee conservare i corpi nello stato, in cui sono realmente, non appare, come la forza d' inerzia possa trasportare il corpo dalla direzione per la curva alla direzione per la tangente, la quale direzione non è in alcun modo determinata per lo stato precedente del corpo.

Lo stesso discorso può applicarsi, e con più forza all'equabilità del movimento. Imperocchè essendo essenziale al moto il comprendere e tempo, e spazio percorso, se si vuole considerare il corpo nel punto, in cui cessa la forza centripeta, se si vuole dico considerare in quanto precisamente allora corrisponde in un dato istante a un dato punto dello spazio, senza connettere quel punto dello spazio cogli punti già percorsi, e dell'istante cogli istanti preceduti, allora non può dirsi, che quel corpo, in quanto precisamente in un dato istante corrisponde a un dato punto, abbia moto nè

equabile, nè accelerato. E volendolo considerare in quanto è in un moto attuale, sebbene in tempo minimo si possa considerare il suo moto come equabile, pure in realtà non si troverà un tempo così piccolo, in cui muovendosi, non sia stato il suo moto accelerato. Laonde se l'inerzia dee conservare i corpi nello stato reale, in cui sono; giacchè nel punto, in cui cessa la forza centripeta, l'inerzia piglia il corpo esistente realmente in uno stato di moto accelerato, lo dee conservare in quello stato: ovvero se non ha altro impegno che di conservarlo, cessando la forza centripeta, nello stato, in cui per quel punto corrisponde precisamente in un dato istante a un dato punto dello spazio, allora cotesto stato così preciso non essendo uno stato di moto, per conservarlo in un tale stato dovrà anzi ridurlo alla quiete, che fargli continuare il suo moto.

Per queste cose io concludo, che la forza d'inerzia non serve a spiegare la continuazione del moto; ma che per intendere questa continuazione, è d'uopo ricorrere alla continua applicazione di una forza movente, che accompagni il mobile, e lo trasporti continuamente. E però acconciamente si servono della forza d'inerzia quelli che la considerano come una delle leggi, colle quali è piaciuto al Supremo Motore di regolare la distribuzione de' movimenti; ma punto non giova a coloro, che dalla efficacia essenziale a quella forza, e indipendente da ogni altra cosa sono obbligati di dedurre la spiegazione de' fenomeni. La necessità di una forza movente continuamente applicata al mobile, parmi che s'insinui per la maniera che usano i meccanici, volendo rendere intelligibile l'effetto della composizione de' movimenti. Ci fanno considerare un regolo alzato perpendicolarmente sopra una retta; ed un animaletto che si muova lungo il regolo, mentre questo è trasportato per la retta; o si servono di altri esempj consimili, ne' quali è facile di osservare, che ciò che rende la composizion del moto piana, e facile, si è che lo spirito vede una potenza continuamente applicata al mobile, mentre cede per altra parte ad una potenza che il trasporta in altra direzione. Tolta la quale applicazione non so chi potesse bene capire, come dalla mescolanza di due impeti sia determinato il corpo a prendere la direzione della Diagonale. Niuno ha dato una più chiara idea della composizione che il Neuton col fare osservare, che la forza che muove secondo una direzione, nulla toglie della tendenza,

che ha il corpo di accostarsi verso la linea di quella direzione, e che gli è impressa dall'altra forza impellente. Ma questa spiegazione riesce chiarissima, in quanto per essa lo spirito ravvisa due forze, che simultaneamente trasportano il corpo, l' una continuamente verso una parte, l' altra verso l'altra; come l'animaletto che si muove lungo la riga trasportata. Epperò riesce chiarissima la dottrina del Neuton, perchè le due forze non si confondono in una sola per produrre un solo effetto; ma tutte due ci si appresentano ciascuna trasportando da per se il corpo nella sua propria direzione, e facendo così il suo proprio effetto: e si trova poi per la combinazione de' due effetti, che il corpo ha dovuto descrivere la diagonale. Secondo una tale spiegazione si troverà, che l' effetto è interamente proporzionale alla sua cagione; il che non si potrebbe per avventura così facilmente mostrare in altra ipotesi: perchè l' effetto proprio delle forze moventi altro non essendo che il trasporto del corpo, si trova che il corpo che descrive la diagonale, vien trasportato secondo un lato quanto richiede la forza che il muove in quella direzione, e parimente secondo l' altro lato ottiene tutta quella quantità di trasporto, e secondo la direzione che perfettamente corrisponde all' altra forza movente. Laonde volendo ridurre il moto a ciò ch'egli è veramente, cioè ad un puro trasporto passivo, si troverà che la continuazione di esso richiede la continuata applicazione d'una virtù, che trasporti attualmente, ed abbia una efficacia non minore che la forza, che impresse il moto. Ho procurato di promovere questo argomento nella *dichiarazione della decomposizione del moto*, aggiunta al mio trattato dell'*immaterialità dell'anima contro Locke*. (1) Ho aggiunto in questo luogo alcune considerazioni intorno alla forza d'inerzia, le quali, se sono vere, aggiugneranno un nuovo argomento alla molta copia di quelli, co' quali si dimostra la necessità di un primo motore. E se saranno rigettate come dubbiose, non sarà per questo che gl' increduli non possano trovare in questa stessa Dissertazione altre prove convincenti della falsità de' loro sistemi.

(1) *L'immatérialité de l'ame démontrée contre M. Locke. Eclaircissement* IV. nel seguente Tom. III.

Confutazione del sistema di Epicuro.

Formazione del Mondo attribuita da Epicuro al caso.

28. E per dire brevemente qualche cosa in particolare di tutti, cominciando da Epicuro: il solo *caso* da lui ammesso non dovrebbe convincere chicchessia dell'insussistenza del suo sistema? Egli è il vero, che alcuni veggendo la troppo patente assurdità, che vi ha in questo, di attribuire la formazione del Mondo al caso, cioè ad una cagione che non è, nè può essere; con tuono magistrale decidono, che quelli sono ignoranti, i quali si danno a credere, ch' Epicuro prendesse il nome di caso nella significazione che ha questo vocabolo presso il volgo: nè sanno per altro essi dire cosa si fosse cotesto caso. Pure nel tacciare altrui d'ignoranza, pare che eglino vogliano saperne più de'sentimenti di Epicuro, che i Filosofi tutti dell'antichità, e Lucrezio stesso, che con tanto energica poesia espresse, ed abbellì il sistema di quello. Nel che non so se più di dottrina essi mostrino, o di presunzione. Presso i Filosofi dell'antichità veggiamo, che a'sistemi di tutti coloro, che la formazione del Mondo attribuirono ad un qualche ordine di cagioni dipendenti le une dalle altre, o ad una cagione operante per necessità di natura, o all'operazione di una suprema intelligenza; si oppone mai sempre il sistema di Epicuro, il quale pertanto escludendo ogni ordine certo, costante, e determinato, non lascia che altra nozione possa attribuirsi al caso da lui introdotto, fuor solo quella confusa che volgarmente si connette con quel vocabolo. Udiamo Cicerone, il quale parlando della divisione delle cagioni nel trattato de' luoghi a Trebazio così dice: *Alia praecursionem quamdam adhibent ad efficiendum, et quaedam afferunt per se adjuvantia, etsi non necessaria, ut amori caussam congressio attulerit, amor flagitio. Ex hoc genere caussarum ex aeternitate pendentium, fatum a Stoicis nectitur.* Questa nozione del fato Stoico esclude al certo qualunque principio determinante volesse fingersi nell'ordine del Mondo nel sentimento di Epicuro; se non si vuole confondere il Portico cogli Orti. E Lucrezio stesso non adduce la deviazione degli Atomi introdotta da Epicuro come un effetto propriamente senza cagione, per opporla ad una qualunque certa connessione, per cui si volessero riferire gli effetti, che accadono, ad un qualunque ordine certo di cagioni?

Denique si semper motus connectitur omnis,
Et vetere exoritur semper novus ordine certo;
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat;
Ex infinito ne caussam caussa sequatur. Lib. II.

29. Non sono dunque più felici quelli, che si prendono a difendere il sistema fisico di Epicuro, di quello che siano i benigni scusatori della sua morale, i quali a Cicerone parvero già mostrare in ciò più di buon animo, che di accorgimento. V. la *Dissertazione sulla origine del senso morale ec. pag.* 241. *num.* 33. *e seg.* E certamente vorrei che mi dicessero, a qual sorta di morale può riferirsi questo pensiero di Lucrezio, che ciò che non può recare alcun comodo al corpo, non può apportare giovamento all' animo. Dopo aver detto (Lib. II.) che

Gli scusatori del sistema fisico di Epicuro non più felici, che gli scusatori del suo sistema di morale.

Nè piuttosto giammai l' ardente febbre
Si dilegua da te, se d' oro e d' ostro,
E d' arazzi superbi orni il tuo letto;
Che se in veste plebea le membra involgi.

Il che è verissimo, soggiugne con ragionamento assurdo:

Quapropter, quoniam nil nostro in corpore gazae
Proficiunt, neque Nobilitas, neque Gloria Regni:
Quod superest animo quoque nil prodesse putandum.

Bel motivo di concludere! Ma quanto falso, altrettanto conforme alla massima portata poco sopra:

Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut cui
Corpore sejunctus dolor absit, mensque fruatur
Jucundo sensu, cura semota, metuque.

Massima che può bensì essere insinuata da una natura che *latri*, ma non da una natura, che pensi.

Ed invero ascoltiamo i sensi di questa natura, che parla ancora talvolta per bocca di quelli, che tentano di deprimerla maggiormente.

Sensi della natura espressi da Lucrezio, ed opposti a' suoi principj.

Dolc' è mirar da ben sicuro porto
L' altrui fatiche all' ampio mare in mezzo,
Se turbo il turba, o tempestoso nembo.
Non perchè sia nostro piacer giocondo
Il travaglio d' alcuno.

Questo sentimento di compassione, che proviamo delle miserie altrui, quando anche noi godiamo di una perfetta sicurezza, e ci muove a prestar loro ajuto, e conforto, e ci rattrista se non possiamo sollevarli; a che fine ci è stato inspirato dalla natura, se altro non *latra* la natura, se non che procuriamo i comodi del corpo, e godiamo de' diletti che per lui ne vengono? Che io veda perire un miserabile in mezzo all' onde, non apporta danno alcuno a me che sto mirandolo dal porto. E perchè ha da importare al mio animo, onde io me ne attristi?

Io so che tale incredulo mi dirà, ch' è sciocchezza lo attristarsene. Ma io quì senza voler con esso contendere, gli dirò ch' ei confessi almeno, ch' e' contrasta in ciò un sentimento della natura: dal che seguirà, che tanto è lontano ch' egli segua la natura nel seguire i suoi principj, che anzi non può seguirli senza dipartirsi dalla natura: e poi pregherò i giudiziosi leggitori di veder qual conto debbasi fare di una filosofia, la quale pretende instradare gli uomini alla felicità coll' estinguere in loro i sentimenti di umanità, che la natura ci ha inspirati per giovare altrui.

Ma lasciando quì da parte il sistema morale di Epicuro, per fermarci alquanto nel suo sistema fisico, basteranno pochi riflessi per dimostrare, siccome i principj, o per meglio dire le supposizioni, su di cui è appoggiato tutto il di lui ateismo, sono prive di fondamento, assurde, e contraddittorie. E ciò, ch' è da notarsi diligentemente, le cose che quì diremo contro i principj d' Epicuro, varranno ugualmente contro i sistemi di molti altri materialisti, i quali sebbene a prima vista sembrano appresentare un mondo fabbricato in una maniera molto diversa da quella che ha tenuta Epicuro, poggiano però su i medesimi fondamenti.

Prima supposizione del sistema fisico di Epicuro, Atomi, e Vuoto.

Moltitudine infinita di atomi o elementi ripugnante nel sistema Epicureo, o altri simili.

30. Così adunque nel sistema Epicureo si suppone uno spazio vuoto infinito, ed in esso una moltitudine infinita di atomi di differente figura, e grandezza, se moventi: dal fortuito concorso de' quali si vanno in quel vuoto infinito fabbricando continuamente, e distruggendo innumerabili Mondi. Che infinita sia la moltitudine di cotesti atomi, Lucrezio il prova per questo, che altramente non avrebbono mai potuto in uno spazio infinito raggrupparsi.

> *Sic tibi si finita semel primordia quaedam*
> *Constitues, aevum debebunt sparsa per omne*
> *Disjectare aestus diversi materiai:*
> . . . .
> *Esse igitur genere in quovis primordia rerum*
> *Infinita palam est.*

E prima avea detto.

Infinita tamen nisi erit vis materiai ec. Lib. II.

Non istarò quì a rammemorare gli argomenti già con tanta forza vibrati contro la possibilità degli atomi Epicurei, e solo mi farò a considerare la loro moltitudine, e la quantità di materia, che ne sorge. La moltitudine di questi atomi ha da essere o finita, o infinita. Ora io dico, che nel sistema Epicureo, o altro simile non può essere finita; e che per altra parte ripugna per se stessa che sia infinita. Che la moltitudine degli atomi nell' Epicureo sistema non possa essere finita, è chiaro per l'argomento di Lucrezio; imperocchè lo spazio essendo infinito, supponendo sparsa in quello una moltitudine finita di atomi, vi sarebbe tra atomo e atomo una distanza infinita; onde gli atomi separati non potrebbono mai raggiugnersi.

Moltitudine infinita di atomi, o elementi ripugnante per se stessa.

31. Che poi ripugni per se stesso, che cotesta moltitudine sia infinita, si può dimostrare per questo, che sarebbe possibile, anzi di fatto realmente si darebbe nel numero un accrescimento, o addizione di unità a unità, per cui dal finito si passerebbe all' infinito. Ma ciò è impossibile, sicco-

me tra gli altri ha dimostrato il Maclaurin nel suo trattato delle flussioni, contro ciò che ha preteso il Fontenelle nella sua geometria degl' infiniti. Dunque la supposizione di una moltitudine infinita si può dire con tutto rigore dimostrata impossibile, siccome di fatto rigorose possono dirsi le dimostrazioni del Maclaurin a questo proposito.

Altro argomento contro la moltitudine supposta infinita degli atomi.

32. Dico in seguito, che se si dasse una infinita moltitudine di atomi, dovrebbono gli atomi formare una estensione perfettamente commensurabile alla estensione dello spazio; talchè non rimanesse il minimo luogo vacuo tra gli atomi. E certamente avendo ogni atomo la sua grandezza determinata, e finita; egli è chiaro, che una moltitudine infinita di cotesti atomi dee formare una estensione assolutamente infinita, e però commensurabile alla estensione dello spazio.

Mi si opporrà senza dubbio, che possono darsi infiniti maggiori gli uni degli altri: Il che supposto non rimane più alcuna forza al mio argomento. Io non voglio entrare in quistioni tanto spinose, e difficili. E basterebbemi forse per disimpegnarmi da questa obbiezione, il fare solo riflettere, che sebbene secondo Lucrezio non siano infinite le differenti specie di figure degli atomi, ve ne ha però una infinità di ciascuna specie, una infinità di sferici, una infinità di cubici, di piramidali ec. Che però essendovi tante infinità di atomi, quante sono le differenti figure di essi, sarebbe forse più difficile il fare, che la sola infinità dello spazio potesse capire tutte coteste infinità, che dimostrare, come tante infinità non potessero uguagliare la sola infinità dello spazio.

Ma parmi di potere strignere contro gli Epicurei con maggior forza l' argomento in questa maniera. Sono possibili, cioè non ripugnanti per loro natura atomi di tale grandezza, e figura, che adempiano perfettamente tutti gli spazietti, che Lucrezio suppone rimaner vuoti tra suoi atomi; imperocchè potendo essere gli atomi di grandezza, e figura differenti, come concede Lucrezio, non è dell' essenza d' un atomo lo avere una tale determinata grandezza, o figura; sicchè alla idea dell' atomo non ripugna di aver quella grandezza, e figura, che si richiede per adattarsi ad un dato spazietto. E però dire un' atomo, e dirlo di quella grandezza, e figura non importa una contraddizione; siccome importa contraddizione il dire un circolo quadrato: laonde siccome un circolo quadrato dicesi impossibile di sua natura per la con-

V. num. 15. pag. 283.

traddizione che importa, una tale contraddizione nel caso dell' atomo non intervenendo, non è dunque per sua natura impossibile: ed è pertanto di sua natura non ripugnante, o possibile un tale atomo. Se si pretende, che sarà impossibile per altre ragioni, che non sappiamo, concederò facilmente tutte coteste impossibilità, che non si sanno assegnare, e ristringendomi a ciò, che non mi si può negare, dirò che almeno consta, che l'atomo richiesto per empire un vuoto dato, non ripugna di sua natura, ed è in questo senso possibile.

La necessità della materia esistente non può stare col vuoto.

33. Ciò supposto nel sistema di Epicuro, e di tutti quelli, che fanno la materia necessaria, e però esistente di sua natura, che sono tutti gli oppugnatori della creazione, dico, che se un tale atomo di materia è possibile di sua natura, dee anche necessariamente esistere. Imperocchè tutto ciò, che esiste di sua natura, dee avere una esistenza corrispondente a tutta la sua natura; poichè derivando l'esistenza dalla natura, tanto si dee stendere l'esistenza, quanto si stende la natura: Ma data la possibilità di un atomo di materia, a questo atomo si conviene la natura della materia. Dunque se dalla natura della materia deriva la sua esistenza, non può intendersi un atomo possibile, che non gli convenga l'esistenza. E certamente, siccome nella supposizione di quelli, che stimano darsi uno spazio necessario, ed esistente di sua natura, questo spazio esiste necessariamente quanto è possibile che esista, cioè senza limite alcuno; così facendosi la materia di sua natura esistente, dee la materia esistere quanto è possibile che esista, e senza limite; laonde non vi rimarrebbe alcun vuoto, e la materia sarebbe assolutamente infinita. Ma la materia per altra parte non può essere assolutamente infinita, perchè si darebbe una moltitudine infinita di parti finite, distinte, e poste fuori l'una dall' altra; il che ripugna per le dimostrazioni di Maclaurin. Dunque ec. E' stato già da molti valenti uomini antichi, e moderni egregiamente provato, che se la materia fosse increata, e necessaria, dovrebbe anche essere infinita. Ma non so se sia stato precisamente portato l'argomento sotto questa forma; nè credo, che a chi vorrà considerarlo con attenzione, debba sembrare mancante di alcuna cosa richiesta ad una vera dimostrazione. Onde posso sicuramente concludere, che ripugnando alla materia, che esista di sua natura, è necessario, che sia stata creata. Dunque vi ha Dio.

Altra supposizione: tre principj di moto, gravità, declinazione, ed urto.

Suppone in appresso Lucrezio, che il moto è originato negli atomi da tre cagioni. 1. Dalla gravità, per cui nell' infinito tendono allo 'ngiù tutti con prestezza eguale. 2. Dalla forza di declinazione, per cui traviano alquanto, ma il meno che esser si possa dalla direzione perpendicolare allo 'ngiù. 3. Dall' urto.

Tendenza all' ingiù del vuoto ripugnante.

34. Quanto alla gravità è assurdo il sistema di Lucrezio, in quanto suppone, che in uno spazio infinito, in cui non vi ha centro alcuno determinato, possa darsi una direzione all' insù, o allo 'ngiù. E certamente i Filosofi moderni, che ammettono una forza di gravità, la spiegano per via di quella tendenza, che ha ogni particella di materia verso qualunque particella. Dal che avviene, che i corpi staccati dalla terra debbano in virtù della universale gravità tendere verso il centro di essa, siccome eglino egregiamente dimostrano. Ora si dice, che un corpo scende a misura, che accostasi al centro, da qualunque punto della circonferenza si accosti ad esso, il che però non mai seppe capire l' accortissimo Lucrezio, ed il mosse a rigettare gli Antipodi. E' pertanto un pensiere assurdo il fingere, che gli atomi scendano in uno spazio, in cui, secondo Lucrezio stesso, non vi ha, nè vi può essere centro alcuno determinato di movimento. Anzi essendo quello spazio uniforme, non vi ha ragione, per cui gli atomi dovessero piuttosto muoversi per una parte, che per l' altra; e però dovrebbono rimanere immobili.

Equabile accelerazione de' corpi secondo Lucrezio.

35. Lucrezio ha conosciuto, che la maggior prestezza de' corpi più pesanti nel cadere, proviene non da una maggior forza acceleratrice, ma dal maggior momento, che hanno per vincere la resistenza, che l' aria oppone alla discesa de' corpi. Ma insieme pare, che abbia creduto, che senza lo sforzo, che fanno i corpi per vincere la resistenza del mezzo, che si oppone alla loro naturale velocità, non vi sarebbe accelerazione,

Nam per aquas quaecumque cadunt atque aera deorsum,
Haec pro ponderibus casus celerare necesse est:
Propterea quia corpus aquae, naturaque tenuis
Aeris haud possunt aeque rem quamque morari:

Sed citius cedunt gravioribus exsuperata.
At contra nulli de nulla parte, neque ullo
Tempore inane potest vacuum subsistere reii,
Quin sua quod natura petit, concedere pergat.
Omnia quapropter debent per inane quietum
Aeque ponderibus non aequis concita ferri.

Ma sia, che gli atomi vaganti liberamente per lo vuoto procedano con moto uniforme, o sia che il vadano continuamente accelerando, parmi che non possa il sistema di Epicuro, o qualunque altro, in cui si faccia il moto connaturale agli atomi, o elementi de' corpi, non inciampare in qualche manifesto assurdo. Primo, se si suppone, che gli elementi per quella forza naturale, che hanno di muoversi, vadano sempre aumentando la loro velocità; egli è chiaro, che avendo durato questo moto per tutta una eternità, egli è un tempo infinito, che per gli accrescimenti ricevuti, la velocità di cotesti atomi sarebbe infinita. E se non è ora infinita, egli è chiaro, che tornando indietro si dovrà trovare nello spazio un punto, e nel tempo scorso un momento, in cui la velocità dovea essere infinitamente piccola, o nulla: Dal che segue, che il moto non è necessario, nè però naturale agli elementi della materia.

Non può darsi principio, che determini il grado di velocità nel moto attribuito da Epicuro agli atomi.

36. Secondo. Se si vuole, che il moto connaturale agli elementi sia uniforme: o si suppone un tal moto variabile, o invariabile. S' egli è invariabile, dunque non potrà essere alterato nè per la resistenza, nè per la percossa contro l' esperienza, e contro ciò, che Lucrezio afferma espressamente. S' egli è variabile, e può farsi la velocità negli elementi ora maggiore, ora minore: dunque niun grado determinato di velocità sarà essenziale agli elementi della materia. Dunque non potrà mai cominciare la velocità, e per conseguenza il moto nella materia, se per qualche cagione distinta da essa non vien determinato quel grado di velocità, con cui ha da muoversi; poichè nè può muoversi, se non con un determinato grado di velocità: nè questo grado è determinato dall'essenza della materia.

Supposto il moto essenziale alla materia, dovrebbe questo avere una velocità infinita.

37. Terzo, essendochè i gradi tutti di velocità, che possono determinarsi tra il minimo, ed il massimo, non possono esser connaturali agli elementi della materia per la ragion sopraddetta; rimane a veder se il massimo, o il minimo possono supporsi senza manifesto assurdo essenziali alla ma-

teria. Quanto al massimo, parrebbe, che se il moto conviene alla materia essenzialmente, debba anche essenzialmente convenirle nel medesimo grado. Poichè non è il moto di sua natura limitato ne' gradi della velocità, potendo riceverne de' maggiori, e maggiori all' infinito. Che se però nella materia è il moto essenziale, nè vi ha nella materia alcun principio che il limiti, pare che nella materia sarebbe il moto, quanto mai può essere, e quanto è capace la materia di averlo. Dunque il moto dovrebbe essere infinito. Ma la supposizione del moto infinito è ripugnante. Dunque sarà anche ripugnante la supposizione del moto essenziale alla materia.

La supposizione d'un minimo grado di velocità originariamente essenziale alla materia, non è meno ripugnante.

38. Quanto poi al minimo grado, potrebbe dirsi per avventura essere alla materia connaturale una forza producitrice del moto, dalla quale immediatamente risulta il minimo grado di velocità, e indi per lo continuo conato di essa forza prende successivi accrescimenti. Questa ipotesi sarebbe la più difficile a combattersi direttamente; ma in niun conto può suffragare il sistema degl' increduli; perchè stante l' eternità della materia, e del conato a lei connaturale, egli è dimostrabile, che per gli successivi accrescimenti nella scorsa eternità sarebbe già il moto portato all' infinito. Anzi non sarebbe assegnabile punto alcuno in tutta l' eternità del tempo addietro, in cui non fosse già stato infinito; poichè non vi è tempo alcuno determinabile, che nel sistema loro non sia stato preceduto da una eternità. Dunque in niuna ipotesi può il moto farsi connaturale alla materia.

Due ragioni di Cicerone contro la declinazione attribuita da Epicuro agli atomi.

39. Venendo ora alla declinazione: fu già questa vittoriosamente combattuta da Cicerone con queste due ragioni; l' una presa dalla filosofia in generale, la quale dimostra *nil esse turpius, quam sine causa fieri quicquam dicere*; l' altra propria della fisica: cioè *ne illud physici quidem esse, aliquid minimum esse credere*. Oltredichè, se cotesta declinazione è minima, non potrebbe togliere il parallelismo degli atomi, che cadono, nè però questi potrebbono incontrarsi giammai, come è stato da molti osservato.

Il caso nel suo più assurdo significato inevitabile nel sistema di Epicuro.

40. Ora senza far forza su questi vocaboli di *fortuito*, ed altri equivalenti mille volte adoperati da Lucrezio, si può dimostrare ad evidenza, che il caso preso nella sua più assurda significazione è inevitabile nel sistema di Epicuro. Una cosa dee avvenire a caso nel senso assurdo di questo vocabolo, quando avviene senza ragione alcuna, che determini il perchè avviene. Ora nel sistema di Epicuro nè il numero

delle differenti spezie di figure da lui supposte negli atomi, nè il grado di velocità, con cui si muovono, nè la distanza, che hanno tra loro, nè la lor declinazione hanno, nè possono avere alcuna ragione o intrinseca, o estrinseca, che determini queste cose ad essere piuttosto in una maniera che in altra. Dunque ec.

41. Ma pure fra tante tenebre si fece innanti a Lucrezio una scintilla di verità, col lume della quale avrebbe potuto scoprire gli assurdi, ne' quali si andava avvolgendo. Egli conobbe la libertà dell' uomo, quella libertà, che tutti sentono, e di cui più che altri sono gelosi quelli, che la negano.

Ond' è questa, dic' io, dal fato sciolta
Libera volontà, per cui ciascuno
Và dove più gli aggrada? i moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, nè certa region; ma solo
Quando, e dove comanda il nostro arbitrio;
Poichè senza alcun dubbio a queste cose
Dà sol principio il voler nostro, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Mostruoso acciecamento di Lucrezio nell' attribuire alla declinazione la forza della libertà, ch'egli conobbe non poter provenire nè dalla gravità, nè dall' urto.

Mostra indi Lucrezio d' intendere perfettamente siccome questo atto del volere non può procedere nè dal peso, nè dalla percossa degli elementi della materia; e poi si quieta nel pensare che deriva dalla declinazione degli atomi. Ma se non procede dalla percossa, perchè la percossa si fa dal di fuori, ed interno è l' atto del volere: Se neppure dal peso, perchè il peso inclina necessariamente ad una parte; potrà dunque procedere da una declinazione, la quale è minima, ed è ugualmente necessaria? Non vuole quì Lucrezio acciecarsi spontaneamente? Ma se l' arbitrio dà egli questa declinazione a suo talento, e (per far valer l' argomento anche contro quelli che negano la libertà) se l' atto del volere può imprimere una declinazione, o moto nella materia, vi ha dunque una forza non proveniente dal peso, non dalla percossa, non dalla declinazione (per lo cui nome si può intendere qualunque forza cieca supposta inerente alla materia), ma che deriva dall' intelligenza. Ora una tal forza, che signoreggia la materia, e non è un risultato delle forze inerenti ad essa, poichè determinata per l' intelligenza, che non è originaria nella materia secondo questi materialisti, non suppone ma-

nifestamente un soggetto dalla materia distinto, a cui debba appartenere?

Sistemi sulla immutabile necessitá producitrice delle cose.

Ripugnanza di cotesta immutabile necessità

42. Quanto poi all'immutabile necessità, questa neppure provano gli avversarj, ma si contentano di accennarla: Ciò sarebbe già un gran difetto nel loro sistema. Ma v'ha di più che la supposizione di cotesta immutabile necessità involge una manifesta ripugnanza. L'immutabile necessità si è quella, che non può togliersi, che non ne segua contraddizione, cioè che una cosa sia, e non sia in un medesimo tempo: per esempio, egli è d'immutabile necessità, che la diagonale sia incommensurabile al lato: e però se ciò si negasse, ne seguirebbe che la radice di 2 potrebbe essere espressa in numeri razionali, il che importa una contraddizione, non essendovi numero, che moltiplicato per se medesimo possa fare 2. Ora quale contraddizione seguirebbe da ciò che Saturno avesse un Satellite di più, o di meno, oppure che gli astri in vece di volgersi da Occidente in Oriente, si volgessero da Oriente in Occidente? Non v'ha in ciò impossibilità intrinseca, l'uno, e l'altro è in se stesso ugualmente possibile. Sicchè se l'ordine presente delle cose, e 'l sistema del Mondo è immutabile, ciò non può essere per una necessità metafisica, la quale importerebbe una contraddizione manifesta in supporre, che quell'ordine fosse altramente disposto, siccome si scorgerebbe una manifesta contraddizione a supporre, che la perpendicolare non fosse la più breve linea, che da un punto dato ad una retta data si può condurre, perchè ciò le conviene per necessità metafisica. Cotesta necessità non può dunque essere se non fisica, cioè che poste tali combinazioni nelle parti della materia, ne risulta un equilibrio tale tra tutte, che non v'ha più cagione valevole a turbarne l'ordine, ed il sistema. E certamente il senso non può rappresentare, nè l'intelletto apprendere per via di semplice percezione una cosa, che metafisicamente ripugnasse; poichè per la metafisica ripugnanza una cosa è, e non è in un medesimo tempo. Ora il senso ne rappresenta il moto diurno nel Sole, e questo moto viene appreso dal nostro intelletto. Dunque non ripugna metafisicamente.

43. Tutto questo è conforme alla nozione della necessità metafisica, ed assoluta recata dallo stesso Spinosa. Secondo lui, quello è soltanto necessario di una tale necessità, il cui concetto racchiude l'esistenza; tal che non si possa concepire se non come esistente. Ora egli è chiaro, che si può concepire l'universo, e l'ordine dell'universo senza concepirlo come esistente: Dal che si può formare questo argomento, una delle cui premesse sia il VII assioma dello Spinosa: *Quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam*. E pertanto secondo la definizione I. dello stesso non è causa di se, nè esiste necessariamente. L'altra premessa è suggerita dal sentimento: il mondo, e l'ordine del mondo si può concepire o come non esistente, o altro ch'egli è. Dunque ec.

Provata ne' principj stessi di Spinosa.

44. Di più veggiamo l'ordine di quest'universo apportare perpetue vicissitudini, e mutazioni ne'corpi particolari, che lo compongono. Il mare ora è in calma, ora battuto, e commosso dalle tempeste, ora è quieta l'aria, e fra poco si sentono impetuosi venti, e turbini, ora splende il Cielo sereno, e tosto si vede ingombrato da nuvole, da piogge, da grandini, a cui vanno congiunti lampi, tuoni, fulmini. Appariscono per molti anni aurore boreali, e per molti anni cessano del tutto: la sostanza del Sole si scorge vicendevolmente più o meno offuscata dalle sue macchie. Le comete nel suo lungo giro sono dal Sole ora lontanissime, ora sì vicine, ch'entrando nell'atmosfera di lui, una parte perdono della forza loro centrifuga, e dal corpo loro s'esala un'immensa copia di vapori. Delle piante, e degli animali altri muojono, altri nascono ec. Sono dunque perpetue le mutazioni in tutti i corpi, che compongono l'universo. Nè in un corpo però si fa giammai mutazione alcuna, se non per l'azione di qualche altro corpo sopra di lui. E pertanto nominando A. B. C. D. E. ec. la serie o collezione tutta de'corpi particolari, onde è composto il Mondo, troveremo che nè A, nè B, nè C, nè D, nè E ec. è determinato per intrinseca metafisica necessità a qualsivoglia di quelle mutazioni, ch'entrano nell'ordine dell'universo ad essere in un luogo piuttosto che nell altro, giacchè questo dipende dal moto impresso da un altro corpo. Ma la collezione de'corpi A. B. C. D. E. non è distinta da' corpi A. B. C. D. E. Dunque l'ordine di quella collezione non è determinato intrinsecamente ad essere tale:

Necessità d'un principio determinante fuor del complesso delle nature, che compongono l'universo.

dunque v'ha nell'universo una forza distinta dalla collezion de' corpi; il che prova l'esistenza di Dio.

Dimostrazione della non necessaria determinazione dell' ordine dell'universo.

45. E certamente, ch'egli sia impossibile che l'ordine totale delle cose sia determinato per alcuna intrinseca necessità, può apparire facilmente per questi due argomenti. Primo. Si può intendere che i Pianeti, in vece della direzione che hanno dall'Occidente in Oriente, avrebbono potuto muoversi da Oriente in Occidente. E così degli altri corpi dell'universo. Ma in questa ipotesi si conserverebbe pure la stessa relazione che ha ciascuna parte del Mondo a tutte l' altre, e che tutte hanno a ciascheduna; e però l'ordine che risulta da quelle relazioni sarebbe ancora il medesimo. Dunque la direzione de'movimenti, il cui cangiamento non punto altera l'ordine, non è determinata nè per l'essenza de'corpi in particolare, la cui natura esiga per necessità metafisica un movimento in una data direzione; nè per l'ordine totale dell'universo, ch'è indifferente a tutte le infinite direzioni possibili, nelle quali si conserverebbe lo stesso ordine. Io propongo questo argomento come una dimostrazione assoluta.

Secondo. Non possono al certo negare gl'increduli, che lo stato presente dell'universo, non dipenda in qualche sorta dallo stato antecedente, e questo dal suo precedente, e così all'infinito, supposto che il mondo sia eterno. Ma quello stato che dipende da un altro, non è determinato per se stesso, e gli si conviene la nozione di *effetto*, e si chiami però *effetto*. Ora secondo l' assioma III di Spinosa: *Si nulla detur determinata caussa, impossibile est, ut effectus sequatur*. Dunque in una serie di effetti supposti dipendenti gli uni dagli altri, oltre ciò, a cui si conviene la nozione dell' effetto, ha da intervenire una determinata cagione, la quale in quella serie non sia compresa nel numero, e sotto il nome di effetto; altramente sarebbevi sempre effetto, e effetto dipendente bensì l'un dall'altro, e non mai cagione, in quanto contradistinta dall'effetto, e quale si richiede perchè l'effetto possa seguire. Ma nella serie supposta infinita degli stati successivi dell' universo, ogni qualunque stato ha ragion d' effetto, in quanto è dipendente da uno stato precedente: dunque in quella serie altro non vi ha che una successione di effetti. Ma è impossibile che diasi un effetto senza una cagione determinante. Dunque è anche impossibile che diasi una successione di effetti, senza una cagione contradistinta da quella successione: e la supposta infinità di que-

sti effetti ben lungi di recare la ragion sufficiente della lor esistenza, e di poter supplire la necessità di una cagione, la quale dee esser fuori della serie degli effetti, per l'assioma stesso di Spinosa; questa supposta infinità di effetti, senza una tal cagione, non sarebbe veramente che una infinità d'impossibili.

Dippiù se gli stati successivi del Mondo dipendono l'uno dall'altro all'infinito, in quella infinita serie non vi ha realmente stato alcuno che sia determinato essenzialmente ad essere tale; poichè di ognuno è vero il dire, che sia determinato dallo stato precedente. Dunque in quella infinita serie manca realmente ciò, che può determinare essenzialmente il Mondo ad esser tale. Dunque l'ordine del Mondo non è determinato ad esser tale essenzialmente; poichè la supposizione degli stati, che si vanno determinando l'un l'altro all'infinito, esclude per se stessa ogni principio essenzialmente determinante. Dunque ec.

Del sistema ora più in voga dell'inclinazione, o spontaneità degli elementi ad una data situazione fra di essi.

Esposizione di cotesto sistema, e stravaganza di esso.

46. Ora venendo all'altra opinione di coloro, i quali fingono, che il Mondo è quale egli è, perchè gli elementi, che compongono i corpi, hanno una naturale tendenza, e spontaneità, per cui esigono una data situazione gli uni rispetto agli altri, in virtù anche di percezioni o grate, o moleste, onde sono affetti, come alcuni vogliono; io non so come i liberi pensatori ardiscano di esporre sì fatte ipotesi, pronti come sono a tacciare di romanzi i discorsi de' Filosofi difensori della Religione, qualora non sieno immediatamente fondati su di qualche sperienza; e con tutto che il soggetto no 'l comporti, ed abbiano per altra parte sode ragioni, ed efficaci. Dunque quando si vede un suonator da violino muover le dita con tanta prestezza, dovremo credere che la cagione di que' presti movimenti non debba riferirsi alla volontà del suonatore, ma siano prodotti da questo, che gli elementi che compongono i muscoli delle dita, saltano in quel tempo alternativamente, e subitaneamente da un accesso di amore ad un accesso di odio, onde d'un momento all'altro si accostano, e si fuggono? Non pare che tali follie, o stra-

vaganze meritino un serio esame: e ben disperata si può dire la causa dell'incredulità, poichè in un secolo come questo, altre chimere non le rimangono, a cui possa appigliarsi.

Pure tornerà bene il mostrare, che la verità è fornita di arme contra ogni sorta di errore. Che diranno adunque gli avversarj, se si dimostra loro, che quella ipotesi è direttamente contraria alle più autentiche, ed universali leggi del moto, fondate sull'esperienza, e ricevute come assiomi?

Ripugnanza di quel sistema colle leggi universali del moto.

47. Tre sono le primarie leggi del movimento. La prima, che un corpo messo una volta in moto dura sempre a muoversi uniformemente, e direttamente. La seconda, che la mutazione del moto è proporzionale alla forza impressa, e si fa nella stessa direzione. La terza, che la reazione è uguale sempre, e contraria all'azione. Ora io dico, che coteste leggi, e la prima sopra tutto, fondamento delle altre due, sono incompatibili colla supposta inclinazione degli elementi componenti il Mondo ad ordinarsi fra loro.

E certamente per la prima legge, un corpo co' suoi elementi tende ad allontanarsi all'infinito, e con progresso uniforme dai corpi, a'quali era prima vicino, tal che abbandona senza rincrescimento la sua situazione, e colla stessa uniforme indifferenza, colla quale si discosta da' suoi primi vicini, si va esso appressando ad altri. Tal che se mancasse per esempio la forza centripeta ad un pianeta, questo si muoverebbe uniformemente nel voto, allontanandosi sempre dal centro del suo movimento. Ed in tanto non si allontana, in quanto è richiamato verso questo centro da una forza centripeta. Che se dicessero, questa forza essere appunto l effetto della inclinazione del corpo, io direi, che da ciò seguirebbe una contraddizione, quale si è il supporre due inclinazioni, due tendenze contrarie in un medesimo soggetto, e relativamente al medesimo termine. Ora per la legge sopra detta il pianeta, che si volge intorno al Sole, ha una tendenza, inclinazione, disposizione abituale, e fa uno sforzo continuo per allontanarsene. Dunque se si piega verso il Sole per una interna propensione, che abbia per esso, si dovranno supporre negli elementi de'pianeti due inclinazioni simultanee, e contrarie, riguardo al medesimo oggetto. Non però per inclinazione propria si piega il pianeta, ma per l'azione del Sole sopra di esso, la quale azione pertanto, data la

distanza, è proporzionale alla massa del Sole. E sarebbe al certo cosa maravigliosa, che gli elementi componenti un pianeta per esempio, elementi tanto sottili, anzi privi di massa, così facilmente s'invaghissero della massa altrui, che quanto fosse questa maggiore, con altrettanta maggiore inclinazione vi si portassero.

Per la seconda legge, che è un corollario della prima, è il corpo determinato unicamente dalla forza impressa, nella quantità, e direzione del suo allontanamento. Dunque un corpo non si muove per l'interna inclinazione de'suoi elementi a cercare una nuova positura loro conveniente. Imperocchè, quantunque si voglia attribuire ad un giuoco d'inclinazione l'effetto stesso della forza impressa: questa sopravvenendo ad un corpo non potrebbe mai produrre una mutazione unicamente proporzionale ad essa; ma verrebbe alterata questa misura dalla particolare convenienza, o disconvenienza del sito, in cui trovandosi il corpo verrebbe a ricevere l'impressione della forza. Quindi avverrebbe di leggieri, che una tale impressione talora sarebbe conforme al movimento d'inclinazione, e l'ajuterebbe: nel qual tempo niuna resistenza, o reazione dovrebbono fare gli elementi. Il che toglierebbe, che la terza legge fosse universalmente vera.

Del sistema delle virtù architettoniche.

43. Rimane la terza finzione, ed è di coloro, i quali suppongono nella materia una certa forza, la quale non mai hanno saputo definire, ed hanno procurato di supplire alla povertà, e al difetto dell'idea colla ricchezza, e vaghezza de'nomi, con cui l'hanno adornata: che però l'hanno chiamata cogli speziosi titoli di forza vitale, plastica, architettonica, ed altri simili. Ma cotesta virtù, che si suppone, che abbia ordinata, e digerita la materia, disposti gli elementi confusi nel caos, questa virtù o era equabilmente sparsa in tutti gli elementi, ed allora una tal sentenza rientra nella opinione precedentemente riferita di coloro, i quali stimano, che gli elementi abbiano una forza, una tendenza naturale per occupare un determinato sito gli uni presso gli altri; epperò rimane convinta per gl'istessi argomenti: ovvero si vuole, che partendo una tal virtù come da un solo centro, e diffondendosi per gli elementi, costretti gli abbia a seguire

la sua energia, e così gli abbia disposti come esigea la sua propria tendenza; ed allora cotesta forza, in quanto è una in se stessa, e risiede in un centro, e indi si diffonde per tutta la materia sottoposta, e regge, ed ordina gli elementi, allora dico per questa *unità*, che le si attribuisce, per questa energia, con cui signoreggia la matèria arrendevole del tutto alla sua impressione, si astrae in realtà dalla materia, e viene trasformata in cosa reale, la quale in se stessa non è materia, ma che soltanto si vuole unita alla materia. Nel che si vede, come gl'increduli sono pure costretti a riconoscere un principio attivo, e distinto dal soggetto passivo, o sia dalla materia a lui sottoposta, ma che vogliono, spuntato che se 'l vedono innanti, seppellirlo subito a viva forza, e farlo rientrare nella oscurità della materia. Pure qual sarà il punto cotanto privilegiato di questa, da cui dovrà partire l'energia della virtù plastica, e diffondersi nel rimanente della massa per ordinarla; punto ch'è per conseguenza la sede, e 'l soggetto di questa virtù? Egli al certo debbe essere o indivisibile in se stesso, o una porzione divisibile. S'è indivisibile, mi pare che un soggetto indivisibile, ornato di una tanta virtù, riesce un Ente, una sostanza d'un genere del tutto diverso dal rimanente della materia: se il fanno divisibile, qual sarà, o potrà mai essere la ragione sufficiente, per cui cotesta virtù, benchè una nel suo concetto, potendo essere in una porzione divisibile, non si stenda, e non occupi ugualmente tutta la massa? Nel qual caso si tornerebbe a dire, che ogni parte ordina se stessa, esigendo un sito determinato, e non sarebbe più, come si vuole, una sola Virtù ordinatrice del tutto.

Dippiù, o una tale virtù è intelligente, ed ordina per via d'intelligenza; ed in questo caso, quale difficoltà può rimanere in riconoscere il vero Dio? Ovvero tutto fa, dispone, ed opera senza intelligenza: ed allora gl'increduli ci propongono una maraviglia dippiù, e una gran maraviglia, che questa cieca virtù operi non ostante nella stessa maniera, che se avesse intelligenza. Poichè nella disposizione de' corpi celesti vi ha un ordine, che fa maravigliare i più grandi astronomi, e nella fabbrica del corpo animale scuopre l'anatomico una saviezza, ed un'arte, da cui rimane sopraffatta la sua intelligenza, e così di tutte l'altre parti del Mondo. Ma non è questa neppure la maggior maraviglia. Cosa molto più sorprendente si è, che cotesta virtù cieca per se stessa, nell'agi-

tare ciecamente una materia insensata, coll'organizzarne alquante porzioni, dia loro il senso, il pensiero, e l'intelligenza. E certamente non potendosi negare che non sia cosa reale, e vera, ed esistente il sentire, il pensare, l'intendere, che sentiamo in noi stessi così vivamente, e per cui solo noi sappiamo di essere, ci accorgiamo della nostra esistenza, e sul quale riflettendo, sappiamo per esso che veramente siamo; egli è al sommo da stupirsi che una virtù cieca, e senza intelligenza, lavorando su di una materia insensata parimente, e senza intelligenza, posea produrre una sorta di realtà, o di Ente così magnifica, e vivace, di cui non v'ha nè in quella virtù, nè in quella materia la minima scintilla. E che dunque? non è questo, se si vuole parlare in buona fede, e senza frode, far sortire un Ente dal nulla, il pretendere che in un pezzo di materia organizzata sbucci, e si desti l'intelligenza, mentre nè la virtù organizzante potè conferirla al suo lavoro, non avendola essa stessa; nè dalla materia potè trarla, se non si può trarre da un soggetto, ciò che non v'ha in esso? E faranno gl'increduli le maraviglie, quando si parla loro della creazione della materia; quando per rifiutarla sono di necessità impegnati, e sommersi in un' abisso di difficoltà inevitabili, forzati ad appigliarsi a cose, che certamente non sono meno portentose, e sono di tal natura, che avendole adottate, in vece di servir loro poi di lume, e di guida, gli trasportano anzi di contraddizione in contraddizione.

Altri argomenti contro l'immutabile necessità del Mondo.

49. Ma qualunque ipotesi piaccia di fare agl'increduli, per sottrarre il Mondo all' Impero della Divinità, non potranno negare, che il loro universo non debba essere o finito, o infinito; non essendovi alcuna cosa di mezzo. Il farlo infinito sarebbe più opportuno in vero; perchè meglio colla infinità si accoppia la necessità della esistenza. Ma una tale supposizione si dimostra geometricamente impossibile; poichè si darebbe allora una moltitudine attualmente infinita di Enti finiti, determinati, e distinti, epperò dall'accoppiamento di unità ad unità potrebbe sorgere, anzi sorgerebbe l'infinito. Il che ripugna per dimostrazione mattematica. Se l'uni-

verso è finito, è dimostrabile, che niuna ragione può esservi nè nella natura della materia, nè fuori di essa, per cui sia determinato alla necessaria esistenza in una data misura, nè più nè meno ampia, come si può veder per le cose già dette. Ma oltracciò, volendo stare a quanto la Fisica somministra di più certo, e meglio fondato sulla sperimentale osservazione, si troverà, che il mondo non può essere qual'è per alcuna immutabile necessità. E' cosa in oggi comunemente ricevuta, e tenuta come fisicamente dimostrata, che la circolazione de' Pianeti dipende da un moto di projezione, e dalla forza della gravità, per cui sono trattenuti nelle orbite loro, e costretti a rivolgersi intorno al corpo attraente: o sia questa gravità una proprietà essenziale alla materia, come stimò il Cotes, o sia effetto della azione d'un mezzo o fluido etereo, come sembra, che fosse opinione del Neuton, per quello che ne dice e nel fine de'suoi principj, e nelle sue questioni Ottiche. Ora secondo questa constituzione di cose appoggiata quanto altra mai sulla osservazione de'fenomeni; egli è chiaro, che l'universo essendo finito, non può durare perpetuamente, essendochè il moto centrifugo de'corpi dee rallentarsi a poco a poco, e che non v'ha principio alcuno, che il possa rinnovare; per tacere anche delle altre ragioni.

Ma se il mondo secondo la sua presente constituzione non può durare perpetuamente, non può neppure essere stato eterno. E assai bene dissero gli antichi Filosofi, che tutto ciò che ha un fine, dee aver avuto un principio. Il che parmi che si possa rigorosamente dimostrare. Imperocchè tutto ciò che esiste indipendentemente da qualunque principio, che gli abbia data l'esistenza, e l'origine, dee essere determinato all'esistenza per intrinseca, ed assoluta necessità. Ma ciò, che per assoluta necessità è determinato ad esistere, o ad esser tale, non può non esistere, o essere altrimenti. Dunque tutto ciò che ha fine, non è determinato ad esistere, o ad essere tale per intrinseca, ed immutabile necessità: epperò se esiste, o è tale, dee aver ricevuta l'esistenza, o la condizione dell esistenza da qualche principio distinto da esso.

Oltracciò egli è chiarissimo, che se nella natura corporea, ed in mezzo al vuoto celeste non vi ha principio alcuno, che possa rinnovare il moto centrifugo, che i corpi mondani vanno perdendo poco a poco; non vi ha neppure il

principio, da cui si possa ripetere l' origine di esso moto. Essendochè se nella natura corporea fosse compreso l'agente, che ha originariamente impresso il moto centrifugo a' Pianeti, questo stesso principio perseverando nella natura, dovrebbe continuare la sua operazione col rinnovarlo perpetuamente.

Che se a taluno piacesse ancora il ripetere il movimento de' Pianeti dalla circolazione d' un fluido etereo capace di trasportarli, cotesto fluido, per la potenza che ha di comunicare il movimento, dee anche essere soggetto a perderne, secondo tutte le leggi più incontrastabili del moto. Dal che seguirà, che nelle varie circolazioni di esso gli strati, che si combacciano, dovranno rallentarsi anche poco a poco per cagione del fregamento supposto, quantunque si voglia insensibile. Laonde neppure in questa ipotesi potrebbe il Mondo durare perpetuamente.

Se bene in quella Filosofia si ha da distinguere la dottrina fondamentale dalle dottrine, dirò così, avventizie: La massima fondamentale consiste in questo, che tutti i fenomeni dell'universo sieno prodotti per pura impressione di moto locale; che i corpi nel vestirsi di nuove forme, o qualità non soffrano altro cangiamento, che una semplice variazione nella quantità, nella figura, nel moto, nella positura delle particelle, onde sono composti; che per la differente combinazione di sì fatte condizioni sieno atti a produrre differenti impressioni su i nostri sensi, ed anche ad operare gli uni sopra gli altri senza l'intervento di alcuna qualità, o virtù inerente alla materia, e indipendente dalle affezioni meccaniche. Ma secondo questi principj, che sono del tutto essenziali a quel metodo di filosofare, la materia non può avere altre proprietà, che quelle, che sono contenute nell' idea dello steso impenetrabile. Dal che segue, che siccome la materia è incapace di avere alcuna qualità, energia, o virtù essenziale, e che tutte le sue affezioni consistono unicamente nel cangiar sito, e figura delle sue parti; così egli è impossibile, che la materia contenga in se il principio del moto attuale, mentre nell'idea dello steso impenetrabile si contiene bensì la possibilità di esser diviso, e per conseguente la potenza passiva di ricevere il moto, ma non già la virtù, e l'efficacia di produrlo.

Le dottrine avventizie sono poi le particolari spiegazioni de'fenomeni, le quali sono per lo più o false, o dubbio-

se, e incerte. Uno può esser certo, che un effetto dato è prodotto per via di qualche meccanismo, cioè per via d'una qualche pressione, o impulso su di un certo corpo. Così pare cosa certa, che la variazione del barometro è immediatamente prodotta da una qualche cagione meccanica, per cui avviene, che l'aria eserciti vicendevolmente una maggiore, o minore pressione sul mercurio contenuto nel tubo. Ma ciò non basta per intendere in particolare come si faccia questo accrescimento, e questa diminuzione di pressioni. Però se non si vede, e non si tocca con mano per la sperimentale osservazione la maniera, in cui si produce un effetto, egli è inutile il tentare d'indovinarla per via di sistemi, e d'ipotesi; con tutto che si sappia, che un tale effetto si produce meccanicamente: imperocchè infinite sono le combinazioni del meccanismo. Indarno però si affatica l'uomo nel voler determinare quella, che ha luogo realmente in un dato fenomeno, quando non gli venga scoperta dall'esperienza. Si vedono talvolta le nubi trasportate, ed agitate in varie direzioni, cangiare irregolarmente sito, e figura, ed appresentare uno spettacolo curioso, e variato al sommo. Talora lo spettatore nel godere della vista dello spettacolo, non sente il minimo soffio di vento, e fuorchè per la respirazione non potrebbe accorgersi, che vive nell'aria. Suppongo, che in un tal punto due uomini si prendano a ragionare della cagione, che produce nelle nubi una sì fatta varietà di movimenti. E voglio che siano due uomini di così limitato talento, che possano disputare in questa guisa. L'uno creda dover provare, che l'aria, che egli respira, si stenda fin alle nubi, le sostenga, e col muoversi le trasporti seco: e indi per trovar maggior fede presso il compagno, prendasi a voler particolarmente determinare, come sieno prodotte tutte quelle particolari agitazioni, e commozioni di quel fluido, per corrispondere alle diverse apparenze, che scuoprono tratto tratto nelle nubi: che voglia in somma spiegare come fa l'aria a muoversi ora più rapidamente, ora più lentamente, ora proceda innanti, ora si rispinga indietro, ora si aggiri come in turbine. Certamente, che quell'uomo di limitato talento dirà molte inezie nel voler dichiarare partitamente quelle cose, che un sommo filosofo non potrebbe in alcuna maniera spiegare. Voglio, che il compagno nel sentire l'insussistenza, e la vanità delle spiegazioni dell'altro, si muova non solo a disprezzarle come ridicole, ma anche a rigettare il fondamento su

cui poggiano, e dica, che è cosa stolta il fingersi colà su un'aria agitata, che essi punto non sentono, e supporre pertanto in essa un corso, e una vicissitudine di movimenti, e di circolazioni, che non si sanno spiegare, e che è impossibile di fare esattamente corrispondere alle apparenze. Che però senza tanti misterj non rimane altro da dire, se non quello, che si vede, cioè che nelle nubi vi ha una forza configuratrice, per cui prendono varie figure, e che il vedere coteste figure ora accostarsi, ed ora allontanarsi, è segno evidente, che sono mosse da una interna simpatia, ed antipatia, che giuoca secondo le diverse positure, in cui sono. Io mi credo, che venendo un terzo, e sentendo disputare que'due uomini, senza essere di talento superiore, mostrerebbe senno a dir loro così: Siete nella vostra opinione ambidue in qualche parte ingannati, ed avete in qualche parte ragione. Voi nell'attribuire a commovimento di aria la varietà delle apparenze, che osservate, non avete torto, perchè l'aria esiste di fatti, e sola può produrre que' fenomeni, che vi fanno maravigliare. Ma poi fate stoltamente nel volere a vostro capriccio definire ciò, che non sapete, e nel descrivere, come se la vedeste, e la sentiste, quella corrente d'aria, della quale appena scoprite un qualche vestigio ne' fenomeni, che produce agl' occhi vostri. Voi altresì avete ragione nel non voler prendere così alla buona, ed accettare come cose vere le spiegazioni fantastiche del vostro compagno. Ma perchè nè egli, nè altri potrà mai soddisfarvi sulle particolarità, che cercate, e spiegarvi la distinta maniera, in cui l'aria produce le apparenze, che vedete, siete fuor di ragione in pretendere per questo, che non possano quelle procedere dall'aria, ed è non meno in voi, che nel vostro compagno un puro giuoco di fantasia il fingervi nelle nubi virtù configuratrici, simpatiche, ed antipatiche. Forse che, se tornasse Aristofane al mondo, non gli sarebbe difficile il trasformare in Filosofi i contemplatori delle nostre nubi.

Ora, sebbene paresse a qualche incredulo, che si potessero per via di meccanismo spiegare molti fenomeni, non però mai potrebbe nell'apparente necessità di quello trovare una ragione sufficiente dell'ordine dell'universo. Imperocchè il primo fondamento del meccanismo si oppone direttamente alla necessità del meccanismo; giacchè, come si è veduto, il meccanismo è tutto fondato su questo principio, che la materia non è capace di altro, che di ricevere variazioni

di sito, e di figura, e che un tale principio dimostra, che d'altronde debbe essere portato nella materia il principio attuale del moto. Che però della filosofia meccanica si sono valsi con grandissimo vantaggio, tra molti altri, quei due celebri emuli di Lucrezio, i quali hanno contro di lui vendicata la provvidenza, il Cardinale di Polignac, e lo Stay.

La possibilità d' una intelligenza infinita si deduce da' sistemi degl' increduli, e gli distrugge.

50. Ma per promuovere in altra maniera ancora il ragionamento contro gl' increduli, lascio, che ripetano come vorranno o dal caso, o sia dalle combinazioni fortuite degli atomi, o da una qualunque sorta di necessità l'ordine dell'universo: che però asseguino qualunque cagione vorranno di quella varietà di effetti, e di quella perpetua serie di mutazioni, che scorgiamo in esso; si potrà sempre conchiudere in qualunque loro ipotesi, ed anche nel più ostinato pirronismo, di cui piaccia loro di fare professione, si potrà, dico, sempre conchiudere almanco la possibilità di un Ente, dotato d' una intelligenza, e d'una forza infinita.

E certamente quelle combinazioni, o siano quelle qualunque disposizioni della materia, hanno prodotto in me un certo grado d' intelligenza, superiore a quello de' bruti (spero, che questa grazia mi concederanno gli avversarj), altre combinazioni hanno prodotto un grado superiore di gran lunga in tanti altri uomini: E se questa diversità si scorge in questo pianeta, e nella medesima specie, che dovrassi dire degli altri pianeti, sia per la loro diversa posizione, sia per la diversità delle nature, che gli avversarj stessi sono pur troppo pronti a riporre in essi? Non pensano già molti, che gli abitanti di Mercurio, e di Venere debbono avere sortito un ingegno del nostro più vivace e brillante assai, sicchè sarebbono per loro l'Orlando furioso, ed i voli del Milton un giuoco da' fanciulli? Favole son queste, il concedo, ma pur sono dagli avversarj ricevute volentieri per istorie, anzi adottate per verità filosofiche da que' nostri avversarj, dico, che tanto hanno declamato contro i Romanzi filosofici. Potendo adunque le disposizioni della materia produrre gradi d'intelligenza superiori gli uni agli altri, perchè non potranno produrne de' maggiori all'infinito? E vaglia il vero, o che l'in-

telligenza, e la forza, come l'attrazione, la ripulsione ec., sono qualità immeccaniche della materia derivanti dalla supposta incognita essenza di lei, siccome oggi molti se 'l danno a credere facilmente, ed in tal caso, come negar potranno gli avversarj, che dal seno di quell' occulta materia non possano sortire Enti dotati sempre di maggior forza, ed intelligenza all' infinito? O che la forza, e l' intelligenza risultano dalle affezioni meccaniche, cioè dalla sottigliezza, e moto delle particelle della materia; e questa può parimenti portarsi all' infinito. Ciò si scorge manifestamente nella forza per le leggi stesse del moto, quali vengono dimostrate anche coll' esperienza da' Mattematici. Se tra due globi di data grandezza se ne frappongono de' mezzi proporzionali all' infinito, si dimostra, che la velocità di B, che è per esempio in ragione suddupla ad A, crescerà all' infinito, epperò rimanendo la di lui massa costante, crescerà altresì la di lui forza all' infinito.

Io non vedo cosa possano oppormi gli avversarj, nè come ripararsi dalle conseguenze, che tosto sono per dedurre da questi principj, se non che dicessero per avventura, che possono bensì cotesti gradi di forza, e d' intelligenza farsi maggiori, e maggiori all' infinito, ma non giammai giugnere all' infinito assoluto. Ma una tale risposta, benchè in se verissima, non ha luogo ne' principj degli avversarj. Se la materia, e 'l moto sono stati ab eterno, v' è di già stata una successione attualmente infinita, un numero di rivoluzioni, e di combinazioni assolutamente infinito: in questo tempo adunque assolutamente infinito avranno potuto i gradi di forza, e d' intelligenza prendere infiniti accrescimenti, e per conseguenza la forza, e l' intelligenza divenire attualmente infinite. Egli è evidente, che se la decomposizione del moto potesse farsi per un tempo assolutamente infinito, ne risulterebbe una forza assolutamente infinita. Ora il tempo assolutamente infinito nol possono negare gli avversarj. Lo stesso dee dirsi dell' intelligenza: essendo questa capace del più, e del meno, sarà capace altresì dell' infinito, supposto che l' infinito non ripugni in se stesso. L' infinito in se stesso non ripugna, come vien dimostrato ne' principj loro; dunque l' intelligenza può accoppiarsi coll infinità.

Eleggano pertanto gli avversarj ciò che più loro piacerà: o che accrescimenti successivi non possono mai giugnere all' infinito assoluto, e allora converrà loro confessare, che un

numero infinito di rivoluzioni, del Sole per esempio, (e quest'esempio vale per tutti) non può mai essere attualmente infinito, e da ciò ne seguirà contro essi: 1. Che il moto non è eterno nella materia, e che per conseguenza ha dovuto cominciare per l'operazione d'un principio distinto dalla materia: 2. Che cotesto principio distinto dalla materia dee essere eterno; altramente non avrebbe mai potuto cominciare ad essere: 3. Che cotesto principio non è soggetto a mutazioni; altrimenti avrebbe luogo in lui la successione; ed essendo eterna questa successione, sarebbe già infinita contro la supposizione.

O vogliono gli avversarj, che successivi accrescimenti possano finalmente giugnere all'infinito assoluto (il che, posta l'eternità della materia, e del moto, non può negarsi), ed allora dovranno confessare la forza, e l'intelligenza poter divenire attualmente infinite. Dunque, siccome tra le nature, che conosciamo, v'ha tal natura, che ha più forza, più intelligenza, e gode di maggior piacere, e felicità che un altra, si potrà dare altresì una natura, o sia un Ente, in cui giugnendo all'infinito coteste affezioni, diventi dotato d'una forza, d'una intelligenza, e d'una felicità infinite.

Anzi se nell'infinita successione del tempo debbono aver luogo tutte l'infinite combinazioni della materia, siccome vogliono i moderni Settatori di Lucrezio, è verisimile, che nell'infinita scorsa eternità sarà già venuta fuori quella, onde debbe sorgere quell Ente potentissimo, intelligentissimo, beatissimo, o almen è certo, che ella è per sortire infallibilmente, non avendo l'altre un privilegio esclusivo di questa.

Ma non voglio tanto dagli avversarj: a me basta che in qualunque loro supposizione sia indubitatamente possibile l'esistenza di cotesto Ente, siccome credo possa dirsi dimostrata negli articoli precedenti.

Ciò supposto, l'Ente dotato d'una forza infinita potrà fuor di dubbio cangiar l'ordine di questo universo, potrà per esempio toglere un Satellite a Giove, e darlo a Marte, e cangiare il sistema Copernicano nel Tolemaico, o Ticonico. La ragion si è, che la forza d'attrazione, che trattiene i Pianeti nelle loro orbite, non è infinita. Dunque può essere superata da una forza infinita.

Nè mi si risponda, che sebbene la forza, che trattiene la Luna intorno alla terra, non sia infinita, pure essendo questa connessa colla forza, che trattiene gli alrri Pianeti, e

questa altresì connessa colla forza, che trattiene le Stelle ne' loro rispettivi siti, e di più potendosi supporre l universo infinito, non potrebbe succedere alcuna mutazione nell'orbita della Luna senza uno sconvolgimento di tutto l' universo, al quale sconvolgimento oppone una resistenza infinita l' infinito complesso di tutte le forze finite, onde risul a l universo, questo, dico, non mi si risponda; imperocchè una tale impugnazione non toglie punto d' efficacia al mio argomento. Sia come si voglia infinito il complesso delle forze di tutte le parti dell' universo, la forza della Luna nella sua orbita non è perciò infinita; essa pertanto con forza finita si equilibra col rimanente dell' universo. Perchè dunque non potrà l'Ente potentissimo supplire quella forza finita, che la Luna equilibra coll' altre parti del Mondo, ed intanto farle prendere un altro corso, o darle altra direzione? Perchè non potrà lo stesso successivamente di tutte l' altre parti, e così porle in un altro ordine, per cui vengano ad equilibrarsi? Perchè togliendo a' Pianeti la lor forza centrifuga, che non è infinita, non gli lascierà precipitare nel Sole, onde ne seguirebbe poi un totale sconvolgimento dell' universo? Tutto questo è possibile ad una forza supposta infinita; ed essendosi dimostrato essere ne' principj degli avversarj possibile una tale forza, ne segue evidentemente essere altresì possibile un altro ordine nell' universo, e per conseguenza l' universo non stare quale è per immutabile necessità. Io non credo questa dimostrazione punto inferiore a quella del Tacquet (lib. XI. degli elementi), ove avendo supposto, che la perpendicolare a due linee non sia perpendicolare al piano che passa per quelle, ne viene ad inferire, che ella è perpendicolare al detto piano; o alla dimostrazione di quelli, che accordando non essere sferica la superficie del mare, vengono a provare da questa supposizione, ch' ella è sferica.

E per dare a cotesta dimostrazione una forma più chiara, dirò così: se non ripugna, siccome non ripugna, anzi è necessario ne' principj degli avversarj l' infinito attuale, non ripugna una forza, ed una intelligenza infinita. Se non ripugna una forza, ed intelligenza infinita, l' ordine dell' universo non è quale è per immutabile necessità. Dunque ec.

§. IV.

Necessaria esistenza, ed immaterialità d'un Ente dotato d'una infinita forza, ed intelligenza.

Le cose che siamo per dire in questo ultimo capo, hanno una molta conformità con quelle, che già si sono accennate nella dissertazione della origine del senso morale p. 179. (*num.* 17. *e seg.*), pag. 185. (*num.* 30. *e seg.*), e nello Scolio alla pag. 225. . Si veda anche il *num.* 19. *e* 20. di questa, pag. 293. e 295. Laonde le une potranno ricevere dalle altre qualche sorta di maggior lume, e confermazione.

1. Se l'Ente *A* è dotato di maggior numero di facoltà, e queste possiede in maggior grado che l'Ente *B*, io dico che l'essere di *A* è men limitato, men ristretto che l'essere di *B*, cioè a dire ha più dell'essere di quello che n'abbia *B*. Questa nozione è evidente; poichè in *A* v'ha qualche cosa di reale e di positivo, che non è in *B*. Ora questo di più di reale e di positivo, che è in *A*, e non in *B*, ha *ragione* di essere, cioè cade sotto la nozione dell'essere. Dunque v'ha più di *essere* in *A* che in *B*.

2. Tutti li gradi di realtà, e di perfezione, per esempio tutti li gradi d'intelligenza, e di forza ec., che possiamo idearci, hanno *ragione* d'essere, o sia cadono sotto la nozione dell'essere: Imperocchè supponendoli per esempio in *A*, l'essere di *A* diverrà di tanto esteso, ed ampliato, per il precedente (*num.* 1.). Dunque ec.

3. Tutto ciò che possiamo rappresentarci in maniera, che gli attributi che noi immaginiamo poterli convenire, non ripugnino tra loro, ha *ragione* di essere, e cade sotto la nozione dell'essere. Imperocchè supponendo questi attributi in *A*, avrà egli un grado d'Ente, e di realtà, che non sarà in *B* sfornito di tali attributi.

4. Tutto ciò che possiamo rappresentarci tale, che gli attributi, che gli convengono, non ripugnino tra loro, si chiama intrinsecamente possibile. Imperocchè supponendo che esista, non ne seguirà ripugnanza alcuna.

5. Ogni possibile ha dunque la *ragione* dell'*essere*, o sia cade sotto la nozione dell'essere.

6. I possibili sono infiniti, e necessarj.

7. Dunque ciò che ha *ragione* di essere, o sia ciò che cade sotto la nozione dell' essere, è infinito. Cioè a dire la nozione dell' essere si stende all'infinito, nè cosa alcuna può contenere in se tutto ciò che cade sotto la nozione dell'essere, se non ha infiniti gradi di realtà, e di perfezione.

8. Qualche cosa è stata di tutta eternità: altramente l'universo non avrebbe mai potuto cominciare ad essere; giacchè non avrebbe mai potuto prodursi dal nulla.

Vedi *della origine del senso morale*, p. 184.

9. Dunque ripugna un nulla totale, o sia il non essere totale, ed assoluto.

10. Il nulla non ripugna se non in quanto è opposto alla nozione dell' essere. Imperocchè il nulla non è altro se non che una semplice privazione, o negazione dell'essere.

11. Dunque se ripugna il nulla totale, è necessaria l'esistenza di qualche cosa, che corrisponda alla nozione dell'essere.

Proposizione I.

12. Questa necessaria connessione, che v' ha tra la nozione dell' essere, e l'attuale esistenza di ciò, che corrisponde ad una tale nozione, non può appartenere se non all' Ente, che comprende ogni possibilità: cioè a dire all Ente che comprende tutti li gradi di realtà, che possono cadere sotto la nozione totale, ed universale dell' essere.

Dal risultato delle prove, con cui siamo per dimostrare questa proposizione, apparirà chiaramente cotesto Ente necessario non essere altro che Dio ottimo massimo. In tanto riguardo a quelli, che non essendo ben pratici de' princ:pj stessi della Scolastica intorno alla possibilità delle cose, potrebbono rimaner sospesi sulla verità delle cose che siamo per dichiarare, non veggendo il fine a cui hanno da condurne, avvertiamo, che parlando noi dell' esistenza attuale de' possibili, non si dee intendere d' una esistenza formale, ma dell' esistenza loro virtuale, ed eminenziale in un Ente superiore, in cui gli Enti stessi creati, anche prima della loro creazione, come dice S. Tommaso, *verius exsistunt quam in se ipsis*; le quali cose speriamo poter dichiarare ad evidenza.

Dimostrazione.

Facciasi che questa tale connessione appartenga solo ad

un Ente *A* finito, e determinato, cioè che comprenda solo tanti gradi di realtà e non più (*num.* 1.), e non comprenda pertanto tutto ciò che può cadere sotto la nozione dell' essere. Ciò supposto ne verrà, che la ripugnanza del nulla totale sarà solamente riguardo a que' tali gradi di realtà che sono nell'Ente *A*, e non riguardo a tutti gli altri ugualmente possibili. Ma questi pure, in quanto possibili, cadono sotto la nozione dell'essere non men, che l'Ente *A*. (*num.*2.) E dall' altra parte non si può intendere la ripugnanza del nulla totale se non per la sua opposizione all'essere (*num.*10.). Dunque se a tutti li gradi possibili conviene la nozione dell' essere non men che ad *A*, tutti li gradi possibili per quella uguale, e comune nozione dell' essere, la quale conviene loro necessariamente, avranno uguale opposizione al nulla, che *A*. Dunque se per quella opposizione *A* esiste essenzialmente, tutti gli altri gradi ancora esisteranno essenzialmente.

Dippiù il nulla non importando che una mera privazione dell' essere, non può intendersi che il nulla ripugni, se non in quanto s'intende necessario l'essere. Ora l' essere nella nozione che ne abbiamo, o per meglio dire nella sua nozione, comprende con eguale necessità tutti i gradi di realtà possibili; poichè a tutti conviene egualmente la nozione dell' essere. Dunque se la ripugnanza del nulla, o sia del non essere, importa la necessità dell'essere, importa con uguale necessità l'essere di tutti li gradi di realtà possibili. Cioè, per parlare con Marsilio Ficino, *sicut nihil intelligitur expers omnino essendi*, *ita esse intelligitur expers omnino non essendi*.

Dippiù il nulla non ripugna meno alli gradi possibili di realtà dell' Ente *B*, che si suppone non esistere attualmente, di quello ripugni alli gradi di realtà dell' Ente *A* ch' esiste. La ragione si è, che li gradi possibili dell' Ente *B* cadono sotto la nozione dell' essere; mentre dall' altra parte il nulla esclude ogni nozione d' essere. Ma il nulla talmente ripugna all' Ente *A*, che si suppone essere stato ab eterno, che quest' Ente *A* ha dovuto necessariamente esistere. Dunque per via della medesima ripugnanza tutti gli altri gradi possibili avranno dovuto esistere con uguale necessità.

Dippiù essendo evidente, che qualche cosa è stata ab eterno, ed ha per conseguenza necessaria l' esistenza, il che prova la ripugnanza del nulla totale, io dimando, se il nulla totale ripugna solo a qualche Ente particolare finito, e determi-

naro, o se ripugna eziandio riguardo all'Ente totale, che comprende ogni possibilità. Se si ristringe cotesta ripugnanza ad un qualche Ente particolare, e determinato, io dimando ancora, se cotesto Ente ha in se almeno l'equivalente di tutti gli altri Enti possibili, sicchè possa produrli, o no. Se cotesto Ente particolare ha in se stesso l'equivalente di tutti gli altri Enti possibili, io dico, che egli non è più ristretto a certi gradi di realtà, oltre i quali non si stenda, come appresso il farò vedere, e però siamo fuori di quistione. Se egli poi non ha in se stesso l'equivalente degli altri gradi di realtà possibili, e che non esistono attualmente, io dico, che questi saranno insieme possibili, e non possibili. Sono possibili come si suppone, e si prova dalla non ripugnanza de' loro attributi, e dal cader perciò in loro la nozione dell'essere. Sono impossibili, perchè il nulla non ripugna riguardo a loro. Il nulla non ha dunque opposizione alcuna con loro: Dunque loro non conviene la nozione dell'essere, su cui sola si fonda la ripugnanza tra 'l nulla, e l'essere. Non sono dunque possibili.

E veramente una cosa non può cadere sotto la nozione dell'essere, e però esser riguardata come possibile, che non segua necessariamente, che quella tal cosa può almeno esistere. Ma nell'ipotesi che solo ab eterno esista, e però necessaria abbia l'esistenza una cosa limitata, che non contenga l'equivalente di cotesti gradi di realtà possibili, ne segue, che saranno insieme possibili, e non possibili: possibili perchè loro conviene la nozione dell'essere: non possibili perchè loro non conviene ciò, che deriva necessariamente dalla nozione dell'essere, cioè il potere esistere.

Oltre a ciò la possibilità è qualche cosa di reale, e di positivo, distinta dal nulla, che esclude ogni concetto di cosa reale, e positiva, il qual concetto si ha certamente delle cose possibili. Ora se altro non v'ha realmente, ch'un qualche Ente limitato, e che non contenga l'equivalente di tutti li gradi possibili di realtà, la possibilità, che pure è reale, e necessaria, ed infinita, non potrebbe più darsi, nè più avrebbe fondamento alcuno; non in quell'Ente limitato, mentre esso non comprende se non certi gradi di realtà, e non più; non nel nulla, mentre il nulla esclude ogni cosa, a cui può convenire la nozione dell'essere; non nel nostro intelletto, perchè quando dicono taluni, i possibili essere obbjettivamente nel nostro intelletto, e non altramente, o vogliono

i possibili essere il concetto stesso del nostro intelletto, o qualche cosa distinta dall'intelletto, e conosciuta da esso. Se l'intendono in questo secondo senso, convengono con noi. Se nel primo, cadono in un manifesto assurdo; poichè se i possibili fossero il concetto stesso del nostro intelletto, ne seguirebbe, che a questo converrebbono gli attributi tutti che scorgiamo ne'possibili; ne seguirebbe, che quando venisse un possibile a ricever l'esistenza, sarebbe il concetto nostro che la riceverebbe; e finalmente se i possibili fossero realmente il nostro concetto, esisterebbono i possibili, e l'esistenza di quello sarebbe l'esistenza di questi.

Concludiamo pertanto, che se ripugna il nulla totale, ed assoluto, come manifestamente si prova dall'esistenza necessaria di ciò ch'è stato di tutta eternità, una tale ripugnanza del nulla totale, o sia del non essere assoluto, prova invincibilmente la necessità dell'essere assoluto, che comprende ogni grado di realtà, a cui può convenire la nozione dell'essere.

E pare in vero che si possa convenientemente applicare a questo luogo ciò ch'è stato detto sopra (*num.* 33. *e* 37.) intorno alla estensione della materia, ed alla massima velocità; voglio dire, che tutto quello ch'esiste per necessità di natura, dee esistere quanto è possibile che esista; e per conseguenza dee in quello l'esistenza tanto stendersi, quanto la possibilità. Imperocchè non esistendo quanto è possibile che esista, manca, e non esiste qualche cosa che appartiene alla natura di esso, e si può averne il concetto senza che da questo concetto derivi l'esistenza. Dunque per l'assioma VII, e la defin. I di Spinosa, non esiste necessariamente.

Proposizione II.

13. Passando quinci ad esaminare quale debba essere cotesto Ente universale totale, ed assoluto, che comprende ogni grado escogitabile di realtà; dico in primo luogo, ch'egli non può essere il mondo, o sia l'universo, sebbene supposto infinito.

Dimostrazione.

L'Ente che comprende tutti li gradi possibili di realtà, debbe avere una infinita intelligenza, una infinita potenza,

una infinita felicità; poichè la forza o sia la potenza, l'intelligenza, e il piacere essendo capaci del più, e del meno, non ripugna loro l'infinito, e però è possibile una forza, una intelligenza, una felicità infinite. Ora cotesto Ente non può essere l'universo; imperocchè sebbene si vorrebbero supporre nel mondo infinite intelligenze, tutte queste essendo finite farebbero un numero infinito d'intelligenze finite. Ma un numero infinito d'intelligenze finite è molto diverso da una intelligenza infinita: e lo stesso dee dirsi della forza, e della felicità. Dunque ec.

Vedasi anche ciò dimostrato nello Scolio della Dissertazione della origine del senso morale pag. 225.

14. Una intelligenza infinita equivale ad un numero infinito d'intelligenze finite, e in se riunisce tutti li gradi di realtà, che in quelle sono sparsi.

15. L'intelligenza infinita non può essere se non in un soggetto semplice, cioè a dire non composto di parti, nè divisibile in parti.

Prima di recare la prova di questa proposizione io stimo opportuno il premettere alcune cose intorno alla nozione della forza ne'corpi; imperocchè la forza, e l'intelligenza riposte nella materia, essendo del pari qualità immeccaniche, ciò, che si dirà dell'una, potrà servire ad illustrare quello, che si dovrà dire dell'altra.

16. La forza s'accresce ne'corpi, e per ragion della massa, e per ragion della velocità. Con questa differenza però, che crescendo la forza per ragion della massa, non si aumenta propriamente il grado della forza in se stessa; ma solo venendo cotesto grado comunicato a più parti, queste operando poi tutte insieme, fanno altresì un maggiore effetto. Sia per esempio un corpo A, la cui massa sia $= 6$, ed un corpo B, la cui massa sia $= 1$, ed abbiano l'uno, e l'altro un medesimo grado di velocità, egli è chiaro, che il corpo A è un composto di sei corpi uguali a B, e che ognuno di quei 6 corpi ha solo l'istesso grado di forza, che è in B, sicchè il grado della forza non è maggiore in A, che in B, ma solo sono in maggior numero i soggetti, che di quella sono dotati. Per la stessa ragione è stato provato, che la gravità non comunica più di forza acceleratrice ad un corpo più pesante, che ad un men pesante.

Ma quando in un corpo cresce la velocità, cresce altresì il grado della forza in se stessa; perchè rimanendo la massa sempre l'istessa, l'aumentazione dell'effetto non può attribuirsi, che all'aumentazione della forza in se medesima in quel corpo.

Ora, secondo le leggi del moto, si diminuisce la velocità, quando un corpo minore ne urta un maggiore, ed all'incontro si aumenta, quando un corpo maggiore ne urta un minore; in tal guisa che diminuendo all'infinito, secondo una data ragione la mole de' corpi (s'intende elastici), che ricevono il moto successivamente gli uni dagli altri, la velocità s'accresce all'infinito, secondo il celebre teorema dell'Ugenio. Dal che appare, che cotesta qualità, o supposta affezione intrinseca della materia, che chiamasi velocità, si aumenta ne' corpi, secondo le leggi del moto, a misura che se ne diminuisce la massa. E però in un tempo attualmente infinito, se fosse possibile, come di fatto il vogliono gli avversarj per tener l'eternità del mondo, potendo la materia essere divisa, e sminuita infinitamente, cioè ridotta a termini non più divisibili (come pensava il Galileo), in cotesti termini non più divisibili, epperò non composti di parti, potrebbe soltanto aver luogo una velocità attualmente infinita.

Se si dicesse, che essendo la materia divisibile all' infinito, ripugna il supporla attualmente divisa in infinito, e ridotta in elementi tali, che ne siano i primi componenti, ciò è verissimo; ma la stessa ragione prova altresì essere impossibile un tempo, ed una successione attualmente infinita. Pure supposta una successione attualmente infinita, quale si deduce dall'eternità del mondo, è possibile anche l'adequata attuale divisione della materia in primi componenti attuali, e determinati, ed è possibile una velocità attualmente infinita; e secondo le leggi del moto cotesta velocità infinita dee trovarsi in questi primi elementi indivisibili, e però in un soggetto semplice, e non composto di parti. Se queste conseguenze ripugnano, non è dunque per difetto di raziocinio, ma per la ripugnanza de' principj degli avversarj, da cui si deducono necessariamente.

17. Esaminando poi in qual maniera si faccia la comunicazione della forza, e della velocità d' un corpo all' altro; sia il corpo A, la cui massa = 4, la velocità = 6, e la forza pertanto = 24 (il discorso, che siamo per fare, concluderebbe ugualmente, quando posta uguale la massa, si volesse, che le forze fossero come i quadrati delle velocità); ed urti il detto corpo A un altro corpo B in quiete, la cui massa 2; supponendo prima l'uno, e l'altro corpo molle, e non elastico, la forza 24 si dovrà dividere per la somma delle masse; ed il quoziente esprimerà la velocità comune

de' due corpi dopo l'urto. Il corpo A pertanto, che avanti l'urto avea sei gradi di velocità, non ne riterrà più che quattro, e quattro ne acquisterà il corpo B: sicchè il primo ne perderà due per comunicarne quattro al secondo. E quì osservo, che quando si attribuiscono al corpo A 6 gradi di velocità, s'intende una velocità, o sia una affezione, per cui è atto a percorrere in un dato tempo uno spazio sei volte maggiore di quello percorso da un altro corpo dato nel medesimo tempo. Ora per ispiegare cotesta comunicazione nel sentimento di chi suppone la forza, e la velocità essere qualità inerenti a' corpi, si possono fare due ipotesi: O che la forza $= 24$ del corpo A, la cui massa si fa $= 4$, è realmente sparsa in tutta la sua massa; sicchè di quelle quattro parti, di cui è composta, ciascuna abbia sei gradi di forza divisi dalli sei gradi di ciascuna delle altre tre parti (e lo stesso varrebbe, qualunque altra divisione si volesse fare della detta massa): O che quei 24 gradi di forza nel corpo A fanno realmente una sola forza, sicchè siano quei 24 gradi realmente identificati insieme, e concentrati nel centro di gravità di esso corpo, siccome viene di fatto la forza considerata da'meccanici. Se ci appigliamo alla prima ipotesi, converrà dire di due cose l'una, o che delle quattro parti, di cui consta il corpo A, ciascuna perde due gradi di velocità, o che ciascuna perdendo solo un semigrado, la somma di questi quattro semigradi di velocità faccia i due gradi, che perde il corpo A in quell'urto; ma nè l'uno, nè l'altro soddisfa a ciò, che s'osserva in cotesta comunicazione. Imperocchè nel primo caso passando due gradi di velocità da ciascuna delle quattro parti del corpo $A = 4$ nelle 2 parti del corpo $B = 2$ bisogna, che ciascheduna delle 2 parti del corpo B riceva in se stessa per muoversi, come ella fa realmente dopo l'urto con 4 gradi di velocità, bisogna, dico, che riceva in se stessa la velocità, che perdono due parti del corpo A, cioè che riceva due gradi dall'una, e due gradi dall'altra. Ma quei gradi di velocità, che erano divisi realmente nelle due distinte parti del corpo A, passando in una sola parte del corpo B, o s'identificano insieme, o non s'identificano. Se non s'identificano, vi sarà bensì nella parte divisata del corpo B due affezioni realmente distinte, per cui si renderà atto a percorrere un doppio spazio in un dato tempo, ma non già una affezione tale, per cui possa percorrere nel dato tempo uno spazio quadruplo, secondo l'osserva-

zione fatta di sopra. Perciò è d'uopo, che il grado della velocità prenda in se stesso una maggiore intensione, e non che s'accoppino semplicemente due gradi uguali, ma sempre distinti. Se poi i gradi, che sparsi in una maggior massa passano in una minore, hanno da identificarsi, ciò è il caso della seconda ipotesi, che siamo tosto per esaminare.

Non credo sia d'uopo esaminare il secondo caso proposto: imperocchè perdendo le quattro parti un solo semigrado di velocità, si moverebbono dopo l'urto con cinque gradi, e mezzo, e non semplicemente con quattro, nè il corpo B si moverebbe con quattro, ma solo con due di velocità.

18. Nella seconda ipotesi adunque, in cui i differenti gradi di forza vengono considerati come possibili ad identificarsi in una sola forza, bisogna considerare la forza come riunita tutta realmente nel centro di gravità; imperocchè nell'urto obbliquo l'effetto non è proporzionato all'azione, che farebbe la parte urtante, se fosse divisa dal rimanente, ma è proporzionato all'azione del centro di gravità in quella circostanza; e però l'azione, e la pressione risiedendo propriamente, o se si vuole *virtualmente* nel centro di gravità, ne segue che la *virtù*, o sia la forza che ha per agire, risiede in quello.

19. Ogniqualvolta pertanto si vorrà fare della forza, e della velocità una qualità, ed affezione intrinseca, ed inerente alla materia, e che da un corpo per via dell'impulso si trasfonda, e passi in un altro, sarà d'uopo, che cotesta forza, o una virtù equivalente alla forza tutta distribuita nella massa, risieda realmente nel centro di gravità del corpo, o che passando d'un corpo maggiore in un minore, i gradi di velocità sparsi nel maggiore si riuniscano nel minore, e ciò identificandosi realmente; mentre occupando già essi tutta la massa del maggiore, non possono riunirsi nel minore per via di semplice condensazione, e che di più senza una tale identificazione non potrebbe la velocità divenire più intensa nel corpo minore di quello, che lo sia nel maggiore. E se i gradi della velocità possono identificarsi, il potranno altresì i gradi della forza; il che accade, parlandosi di elastici, nella forza, che si trasmette da un corpo, la cui massa, per esempio sia = 4, ad un corpo, la cui massa sia = 2, per mezzi proporzionali interposti.

20. Dalle quali cose appare, che la forza potendosi in-

tendere (cioè crescere in gradi d'intensione) coll' identificarsi i gradi di quella, e che quando s'intende per la moltiplicazione delle parti, o sia per l'accrescimento della massa, cotesta intensione non ha luogo, se non in quanto tutte le forze parziali vengono a raccogliersi nel centro di gravità, che è pure cosa più ideale, che reale, non che materiale; appare, dico, manifestamente, che la forza di sua natura è capace d'intendersi infinitamente in un soggetto semplice. .

21. Epperò la somma difficoltà, che hanno sempre incontrato i Filosofi a capir cosa sia la forza nella materia, come si può vedere presso il Muschenbroeck, ed altri molti, proviene unicamente da questo, che è realmente cosa impossibile il voler capire una proprietà immateriale nella materia. Un poco si divide la forza a misura della divisione della materia, perchè sembra naturale, che ogni parte del corpo debba avere la sua parte della forza, un poco ella si considera, come tutta riunita nel centro di gravità, perchè a quello corrisponde l'azione del corpo. Nè una tale supposizione involge alcuna ripugnanza; perchè di fatto la nozione confusa, e generale, che abbiamo della forza, ce la rappresenta come cosa immateriale. E pertanto stando alle nostre nozioni, nessuno potrà dire, che intende più chiaramente, come la forza sia distribuita in tutta la materia del corpo di quello, che intenda, come ella sia raccolta nel centro. Sicchè al favore di una tale oscurità si abbraccia così alla buona l'una, e l'altra supposizione.

22. E quì aggiungerò una cosa degna di considerazione. Se la forza della gravità, per esempio, fosse una proprietà intrinseca della materia, e derivante, come si vuole dalla sua essenza, e che però fosse proporzionale, come si vuole altresì alla massa, o sia alla quantità della materia, mentre ogni particella di materia dee per ragione della sua essenza generale il suo grado proporzionato di gravità; si darebbe un caso, ove la forza della gravità si aumenterebbe senza cagione. Prendiamo un globo di ferro: questo ha una forza di gravità proporzionale alla sua massa nè più nè meno, e produrrà per conseguenza su un piano una pressione proporzionata. Ora mettiamolo su due piani, che facciano angolo, si sa che la pressione diventa subito maggiore. Ma la posizione di que' piani essendo estrinseca al globo, non varia niente all'essenza della materia ond'è composto. Non può

dunque variare la gravità, che n'è una proprietà in trinseca, nè la pressione, che è un effetto necessario di quella.

23. Raccoglierò per fine le cose sin quì dette in queste poche proposizioni. Ogni qualità, che è capace del più, e del meno per addizione di grado a grado, è capace dell'infinito, supposto che l'infinito in se stesso non ripugni.

24. Ogni qualità, in cui l'addizione di grado a grado si fa per via d'identificazione di cotesti gradi, è di sua natura capace d'esistere in un soggetto semplice, cioè può essere di sua natura una modificazione, o determinazione d'un soggetto semplice. Imperocchè supponendola in un soggetto composto di parti, e però distribuita in quello, non ripugna, che ella si riunisca tutta in un soggetto composto di men parti, siccome abbiamo veduto, che accade nella velocità, e così successivamente all'infinito. Dunque proseguendo l'identificazione de' gradi, ella può ridursi in un soggetto assolutamente semplice.

25. Dunque è possibile un soggetto semplice. Non ripugna una qualità, che sia la modificazione, o determinazione d'un soggetto semplice. Non ripugna dunque il soggetto, di cui può ella essere una modificazione. Egli è dunque possibile.

26. Una tale qualità capace ad esistere in un soggetto semplice, non può divenire infinita, se non in un soggetto semplice. Questa proposizione coincide con quella del preced. *num.* 15., che è un caso particolare di essa applicato all'intelligenza. Ne recherò pertanto la prova in questo caso particolare, premettendo come cosa evidente, e fondata sull'esperienza, che l'accrescimento dell'intelligenza in noi, quando profittiamo nelle scienze, ed impariamo nuove, e nuove proposizioni di geometria per esempio, non si fa per addizione di parti quantitative a parti quantitative; mentre sarebbe assurdo il pensare, che nel punto che io capisco una dimostrazione, che io studiava, il mio corpo riceva qualche addizione di materia dal di fuori. L'intensione dunque dell'intelligenza si fa per addizione di grado a grado nel medesimo soggetto; mentre quell'*io*, che intese già un teorema, è lo stesso *io*, che intende il seguente, e però si fa cotesta addizione per identificazione, facendosi nel medesimo soggetto. Ora recherò la prova della proposizione (*num.* 15.), la quale dalle cose dette della forza potrà essere meglio intesa.

Suppongasi che l'intelligenza sia in un soggetto composto di parti: io cerco pertanto, s'ella è una proprietà derivante, come l'attrazione, e la gravità per esempio, dalla supposta incognita essenza della materia: oppure s'ella è un puro risultato del moto, della figura, della sottigliezza delle parti d'un corpo, siccome ha pensato Lucrezio. Ma se la gravità, e l'attrazione, per essere qualità reali, non possono procedere dalla sottigliezza, figura, e moto delle particelle de' corpi, che sono puri rapporti, siccome il confessano i fautori di quelle qualità, che però vogliono, che l'attrazione, e la gravità sieno originariamente nella materia, come proprietà derivanti dalla supposta occulta essenza di quella; certamente l'intelligenza, che non è qualità men reale della gravità, ed attrazione, se non si pone altresì originariamente nella materia, non potrà procedere dalla sottigliezza, figura, e moto delle parti del corpo. E questo posso dire essere stato da me co' principj del Locke rigorosamente dimostrato nella seconda Parte della mia Opera dell' immaterialità dell' anima. Rimane però la prima, e più comune ipotesi presso i materialisti, che l' intelligenza sia una proprietà derivante dall'essenza della materia. Ciò supposto; siccome la gravità, la forza d'inerzia, la forza motrice, perchè derivanti dall essenza della materia, fanno che ogni parte del corpo abbia 'l suo grado di gravità, d'inerzia, e di forza, perchè ogni parte di materia ha l'essenza della materia; così riponendosi l' intelligenza in un soggetto materiale a guisa di qualità, ogni parte di quello avrà il suo grado proporzionato d' intelligenza. L' intelligenza totale sarà dunque un complesso, un numero di molte intelligenze unite, e contigue, siccome unite, e contigue sono le parti del soggetto materiale composto, in cui ella si vuole riporre. Dunque sarà in questo una moltitudine d'intelligenze, e non una sola intelligenza. Ma l' intelligenza non men che la forza, essendo capace del più, e del meno, e per conseguenza dell' infinito (*num.* 14.) si potrà sempre trovare una intelligenza equivalente a qualunque data moltitudine d' intelligenze. Dunque è possibile un intelligenza equivalente ad infinite intelligenze, anzi a tutti gli ordini possibili d' infiniti nelle intelligenze. Ma una tale intelligenza debbe essere assolutamente semplice in se stessa, ed in un soggetto semplice; poichè s'ella fosse in un soggetto composto, sarebbe bensì una moltitudine d' intelligenze, e non sarebbe quella sola equivalente all' infinita moltitudine, la quale pure

è possibile. E ciò tanto più, che l'accrescimento dell'intelligenza non dipende dall'accrescimento della quantità di materia, non dall'accrescimento del moto locale. ch' è un puro rapporto del tempo allo spazio, e che però ciò, per cui essa diviene più intensa, non è cosa composta di parti.

27. Quell'Ente sommo, che comprende tutti li gradi possibili dell'essere, essendo necessario per questa ragione, che ripugna alla nozione dell'essere il non essere, *quia sicut non ens concipitur, ut omnino expers essendi, ita ens concipitur ut expers omnino non essendi*; ne segue altresì che sia immutabile. La ragione si è, che ciò ch' è necessario, non può essere altramente di quello ch' egli è. Dunque se la nozione dell'Ente sommo è la nozione d'un Ente necessario, non può essere altro da quello che egli è. Egli è dunque immutabile.

28. L'Ente immutabile è semplice. Ov'è composto di parti, ivi è luogo a mutazione. Dunque un Ente composto di parti non è immutabile.

29. Tutti li gradi possibili di realtà possono, anzi debbono ritrovarsi in un Ente semplice. Egli è evidente, che un Ente non è distinto da un altro Ente, che per ragione delle sue limitazioni. Imperocchè un Ente non è distinto da un altro Ente, se non in quanto egli ha le sue proprie determinazioni differenti da quelle dell'altro; dalle quali determinazioni viene pertanto limitato ad avere un tal grado d'essere, e non più. Sicchè le limitazioni non sono che un mero difetto, un mancamento, un nulla di maggior realtà: a misura dunque, che si toglieranno le limitazioni, quell'Ente riceverà sempre maggiori, e maggiori gradi di realtà. Tolta pertanto ogni limitazione, cioè escluso totalmente il nulla, tutti li gradi possibili di realtà, tutto l'essere quanto se n' estende la nozione, si riunirà in un Ente semplicissimo; mentre escludendo ogni limitazione, escluderà altresì ogni distinzione.

30. Non si può adunque concepire una maggiore opposizione di quella, che v' ha tra cotesto Ente semplicissimo, ed il nulla; se dunque v' ha una essenziale opposizione tra il nulla, e l'essere, per cui è avvenuto, che qualche cosa è stata necessariamente ab eterno, questa essenziale opposizione sarà certamente tra il nulla, e quell'Ente semplice. Dunque egli è stato ab eterno. E veramente essendo egli l'esse-

re istesso sommo, porta in se la ragion della sua necessaria esistenza.

31. E quì appunto svanisce l'apparente contraddizione, che a prima vista s'appresenta nell'idea del possibile, e che avrebbe potuto spargere qualche oscurità sulle cose fin quì dette. D'una parte egli è evidente, che il possibile non è un mero nulla; poichè il possibile cade sotto la nozione dell'essere, e che il nulla esclude ogni nozione d'essere. Dall'altra parte il puro possibile in quanto possibile non ha l'esistenza, onde pare sia un mero nulla. Questa apparente contraddizione si toglie facilmente, considerando, che sebbene il puro possibile non esiste attualmente, esistono però i gradi di realtà, che ne constituiscono l'essenza, cioè que' gradi di realtà, che corrispondono alla nozione, che abbiamo dell'essere d'un tal possibile; ma questi gradi non esistendo separatamente, e colle limitazioni, che corrispondono alla precisa nozione del possibile, il possibile non esiste attualmente, ma è equivalentemente, o per meglio dire, eminentemente contenuto nell'essere totale, che nella sua semplicità comprende ogni grado di realtà: nell'istessa maniera ch'esistendo una forza infinita, la quale potesse comunicare a' varj soggetti finiti varj gradi di forza altresì finita, s'intenderebbe facilmente, che la forza finita di A, di B ec. soltanto possibile non sarebbe un mero nulla, perchè sarebbe eminentemente contenuta nella forza infinita sopraddetta, cioè senza le limitazioni, che avrebbe in A, in B ec., venendo ad essere loro comunicata, e però ad esistere attualmente in essi.

32. Non potendosi intendere d'una parte la possibilità senza un essere, che comprende tutti li gradi di realtà, che cadono sotto la nozione de' possibili; ed essendo dall'altra parte la possibilità necessaria, ed infinita, ne siegue esser necessario altresì un Ente che comprenda tutti li gradi di realtà possibili. E siccome è talmente necessaria la possibilità, che vi sarebbe contraddizione a non ammetterla necessaria, così è talmente necessaria l'esistenza di quell'essere totale, che vi sarebbe contraddizione a non ammetterlo esistente. Dal che si vede essere sodissima la dimostrazione dell'esistenza di Dio di Cartesio, che l'esistenza è talmente connessa coll'idea dell'Ente infinito, che non si può avere idea dell'Ente infinito, o sia pensare all'Ente infinito senza intenderlo esistente. E certamente v'ha contraddizione a supporre, che l'essere totale, l'essere istesso, preso secondo tutta la sua

estensione, non sia. Ora l'idea dell'essere totale dell'essere stesso, non essere un'idea fittizia, appare dalle cose dette di sopra.

Proposizione III.

33. L'Ente semplicissimo, che comprende ogni realtà che cader possa sotto la nozione dell'essere, non è materia. Quì non prendo il nome di materia nel senso de' Cartesiani, ma nel senso stesso degli avversarj, che per materia intendono quel qualunque siasi incognito soggetto, che sostiene le qualità de' corpi, come l'estesa, la solidità, la figura ec.

Dimostrazione.

Cotesto incognito soggetto è certamente divisibile. Quando si divide una pietra in due pezzi, siccome ogni pezzo ha la sua estesa, la sua figura, la sua solidità, la sua gravità ec. distinte da quelle dell'altro pezzo, così dee anche avere ognuno di que' pezzi il suo proprio, e distinto soggetto, che sostenga quelle sue distinte qualità. Dunque qualunque siasi cotesto incognito soggetto, che dagli avversarj si chiama materia, egli è divisibile, e però composto di parti. Ma l'Ente assoluto, ed infinito, e necessario dee essere semplice (*num.* 28. 29. ec.). Dunque ec. E se si volesse proseguire l'esame delle proprietà di cotesto incognito soggetto, si troverebbe per avventura essere le medesime che quelle dell'estensione, e mettendo con equazione algebraica tutte le cognite da una parte, si verrebbe a riconoscere l'incognita, cioè quel soggetto essere l'estensione stessa. E forse non sarebbe cattiva maniera di filosofare, l'adoperare in varj casi simili equazioni.

34. I possibili possono non esistere attualmente; anzi l'attuale esistenza degli uni è incompatibile coll'attuale formale esistenza degli altri, come fu dimostrato nello Scolio già citato sopra, e come si può vedere per li *num.* 19. e 20. contro Spinosa.

35. Questi possibili sono tutti gli Enti finiti, che non possono esistere senza qualche limitazione (*preced. num.* 31.).

36. Questi Enti dunque sebbene attualmente esistenti, si possono supporre senza contraddizione non esistenti.

37. Questi Enti dunque non essendo per se stessi de-

terminati ad essere, debbono essere determinati all' esistenza dall' Ente supremo, che li contiene eminentemente.

38. Il Mondo ha dunque ricevuto l'esistenza da quell' Ente supremo.

V' ha, secondo me, un argomento non disprezzabile contro l' eternità del Mondo. Per intenderlo bene bisogna che ci consideriamo noi ch' esistiamo presentemente, come in mezzo a due eternità, o sia a due infinite successioni, l'una già scorsa, *a parte ante*, e l'altra da venire, *a parte post*. Ora egli è evidente, che se il Mondo ha da durare eternamente, non si potrà assegnare, qual de' due emisferi della terra sarà l' ultimo illuminato, perchè le rivoluzioni della terra non dovendo aver fine, non sarà mai, che un emisfero non succeda all' altro per essere illuminato dal Sole.

Rivolgiamo adesso il raziocinio all' eternità *a parte ante*, io dico, che per la medesima ragione non si potrà mai assegnare qual de' due emisferi sia stato il primo illuminato dal Sole: imperocchè ovunque ci vorremo fermare, sarà sempre vero il dire, che prima l'altro emisfero s' era già voltato al Sole. Altramente sarebbe assegnabile un cominciamento in quella successione di rivoluzioni, e però non sarebbe infinita *a parte ante* contro la supposizione. Ma pure gli emisferi non hanno potuto essere ambidue insieme illuminati dal Sole: bisogna dunque che l' uno sia stato prima dell' altro. Ma questo ripugna alla supposizione d' una successione infinita di già scorsa. Dunque questa ripugna per ogni verso. Dunque è necessario, che ab eterno vi sia stato un Ente assolutamente immutabile, ed infinito, e che abbia potuto dare l' esistenza alle cose soggette a mutazione; giacchè ripugna l'eternità di queste.

Che l' eternità non possa convenire che ad un Ente di sua natura immutabile, e la cui esistenza pertanto sia senza successione di stato, e di qualunque mutazione, si può egregiamente confermare per la nozione dell' eternità recata da Spinosa, def. VIII. *Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*. Alla quale soggiugne questa spiegazione: *Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur*. La nozione dell' eternità pertanto non può convenire che ad una cosa, che talmente

racchiuda l' esistenza nel suo proprio concetto, che non se ne possa separare l'esistenza, senza che se ne distrugga il concetto stesso, e l' idea: talmente che in quella cosa l'esistenza si concepisca qual parte, o attributo formale, ed inseparabile dell' essenza. Laonde siccome l' essenza delle cose, l'essenza del triangolo per esempio, si appresenta allo spirito come una verità eterna, perchè egli è eternamente, o sia immutabilmente vero, che il triangolo è una figura composta di tre lati; così quella sola esistenza può dirsi eterna, la quale si appresenta allo spirito come determinata per l' essenza eterna del soggetto, a cui s' attribuisce; la quale però tanto sia inseparabile dal concetto della cosa, quanto lo aver tre lati è inseparabile dal concetto di una figura di tre angoli. Pertanto siccome nelle verità eterne l'eternità non si concepisce come una durazione di quelle accompagnata di successione, comecchè supposta senza principio, e senza fine, ma si concepisce come uno stato immutabile sempre il medesimo senza cominciamento, senza proseguimento, senza fine; così ancora, perchè una esistenza possa dirsi eterna, debbe esser concepita in un Ente di sua natura immutabile, e non soggetto ad alcuna successione. Dunque il Mondo non può essere eterno, essendo il Mondo una serie di vicissitudini. Oltredichè l' eternità del Mondo non potrebbe intendersi altrimente, che come una durazione successiva, a cui si toglierebbe il principio e 'l fine: ma l' eternità, la quale dee esser fondata sulla necessità dell' esistenza, non può essere intesa come una durazione successiva, senza principio e fine, come ha dovuto confessare lo stesso Spinosa; e dee anzi appresentarsi qual verità eterna, ed in uno stato d' immutabilità. Dunque il Mondo per quella stessa successione di mutazioni, a cui è sottoposto, e perchè l' esistenza d' esso non si appresenta come una verità eterna, ed immutabile, non può avere l' eternità indipendente fondata nella necessità della sua natura: nepperò il Mondo è l' Ente eterno, che debbe necessariamente esistere.

Nè quì sarà fuor di proposito il rispondere brevemente all' argomento, con cui pretese Aristotile stabilire l' eternità del mondo: argomento, che alquanti han celebrato come filosoficamente invincibile; mentre in vero non è che un puro paralogismo. Aristotile avendo riposto la durazione tra le quantità continue, ed avendo per altra parte dimostrato, che la quantità continua è divisibile all' infinito, volle concludere

da questi principj, che la durazione non può aver principio, perchè nel cominciamento di essa darebbesi un istante non divisibile in parti anteriori, e posteriori, contro la natura del continuo: e se quel supposto istante è divisibile in parti anteriori, e posteriori, dunque non vi è punto nella durazione, che non supponga già parti anteriori; il che valendo d'ogni punto assegnabile, segue, che non si può assegnar punto alcuno, come principio della durazione, che non supponga di già parti anteriori, onde il principio della durazione ripugna in se stesso. Ma che questo argomento sia un puro paralogismo, si può dimostrare contro Aristotile, applicandolo al movimento de' corpi nel passaggio che fanno dallo stato della quiete a quello del moto locale, E certamente, se il moto de' Cieli, al quale Aristotile applica, ed in cui fa valere il suo argomento preso dalla nozione della continuità, debbe essere eterno, perchè l'istante, in cui comincierebbe, non sarebbe divisibile in parti anteriori, e posteriori, contro la natura del continuo successivo; egli è chiaro per la stessa ragione, che un corpo posto in quiete non potrebbe mai incominciare a muoversi, poichè il primo istante del suo moto non potrebbe dirsi divisibile in parti anteriori, e posteriori. Eppure egli è certo, che i corpi passano dallo stato di quiete allo stato di moto. Dunque l'argomento di Aristotile prova impossibile ciò, che si dà di fatto. Oltracciò Aristotile stesso fa, che il mondo sia circoscritto da una superficie finita, che tutto il racchiude, ed oltre la quale pertanto non si estende la quantità, o mole continua dell'universo. Ora chiunque volesse applicare a cotesta ultima superficie l'argomento di Aristotile proverebbe nell'istessa maniera, essere impossibile, che da quella venga terminato il continuo. Imperocchè, potrebbe dire: non vi ha parte nel continuo, che non sia divisibile in parti a destra, ed a sinistra. Dunque quella parte, che si vuole assegnare come ultimo termine, suppone altre parti, nè può pertanto essere l'ultima, nella quale dovrebbe finire la divisibilità del continuo. Siccome adunque può essere il continuo terminato da una superficie, benchè il continuo sia divisibile all'infinito, perchè alla superficie si aggiugne una profondità, e per conseguenza uno intervallo, dalla natura del quale nasce l'attributo della divisibilità; così ancora non ripugna, che un moto, e una durazione abbia principio, perchè sebbene questo principio, come principio non sia divisibile, siccome non è divisibile la

superficie, come superficie; pure a quello viene appresso una successione, in virtù della quale il tempo, e la durazione è divisibile all' infinito, siccome in virtù dell' intervallo compreso tra due estremi, il continuo permanente è altresì divisibile all' infinito. La divisibilità adunque del continuo non si oppone alla possibilità degli estremi di esso, e anzi nasce dalla natura dell' intervallo compreso tra cotesti estremi, e tutta si sta fra quelli.

Conclusione. Concludiamo pertanto, che essendo necessaria l' eterna esistenza di qualche Ente, questa eterna necessaria esistenza non può convenire, che ad un Ente semplicissimo, giacchè l' idea, e la natura dell' eternità esclude ogni successione, e per conseguenza ogni mutazione: la quale può sempre aver luogo in un Ente composto. Egli è altresì chiaro, che l'eternità essendo fondata sulla necessità dell'Essere, in quanto il concetto, o la natura dell' Essere esclude il nulla, o la non esistenza (*num.* 12.), questa necessità dee abbracciare la totalità dell'Essere, quanto se ne estende il concetto, e la nozione. Ma questa totalità così intesa esclude ogni limitazione; poichè le limitazioni ristringono la nozione dell'Essere: Dunque l'Ente, che comprende la totalità dell'Essere, *quod habet Esse totaliter*, come dice S. Tommaso, comprende tutte le perfezioni, che cadono sotto la nozione dell'Essere, senza limitazione che le distingua. Ed in esso però si ritrova riunita, e identificata tutta la virtù, tutta la podestà, tutta la forza dell'Essere, come ivi mostra lo stesso S. Dottore. Siccome pertanto l' eternità è connessa colla necessità, così la necessità dell' Essere importa seco la infinità. E siccome l' eternità esclude la successione, così ancora l' infinità non può risultare dalla moltiplicità di parti, o Enti distinti, ed accoppiati (*num.* 49.). Dal che appare, che l' eternità, la necessità, e l' infinità non possono appartenere ad un qualunque aggregato di Enti finiti, ma solo possono riunirsi in un Ente di sua natura semplice, ed immutabile. Ed essendochè la necessità, e l'infinità sono essenzialmente connesse colla eternità, come si è dimostrato (*num.* 12.), s'egli è evidente, come lo è, che qualche Ente è stato ab eterno, segue per diritta conclusione, che l' Ente eterno, dovendo essere altresì necessario, ed infinito, dee anche essere semplice, ed immutabile, e però incorporeo. Questi attributi si convengono alla somma intelligenza; come si è dimostrato nella Dissertazione precedente: Dunque gli attributi, che

(Sum. contra gent. 1. c. 28.)

convengono all Ente necessario, sono quelli, che la Religione, e la Filosofia Cristiana insegnano convenirsi a Dio. Male pertanto si rivolgerebbe contro l'infinità assoluta ciò che è stato detto innanzi della impossibilità del progresso dal finito all'infinito; che anzi l'uno conferma l'altro.

P. S. Mi è venuta ultimamente nelle mani la *Dissertazione sopra le parti irritabili, e sensibili degli animali* del celebre Signor Haller, Presidente della Società Reale delle Scienze di Gottinga, trasportata in Franzese dal Signor Tissot, e stampata di quest' anno in Losanna. A me non sta il dire alcuna cosa delle esperienze, sopra le quali fonda l'Autore la distinzione, che egli fa delle parti sensibili, ed irritabili. Noterò soltanto alcune cose, che riguardano la spiritualità dell'anima. Ed in prima riferirò quanto egli stesso dice dell'abuso, che fece il Signor La-Mettrie delle imperfette nozioni, che gli riuscì di avere della irritabilità, per attribuire a questa proprietà del corpo le funzioni dell' anima. Questo La-Mettrie è stato uno de' più famosi promulgatori del materialismo, ma per le relazioni, che si sono avute delle circostanze della sua morte, nel qual tempo cercò di ravvedersi, ha dimostrato, siccome gli sforzi degl' increduli servono bensì a stordirli per alcun tempo, ma non mai a convincerli. Nel che appare quanto sia comune il carattere, che già fece Lucrezio degli spiriti detti forti, notato da me altrove (1). Così adunque dice Haller pag 84. *Feu M. de La-Mettrie a fait de l'irritabilité la base du système qu'il a proposé contre la spiritualité de l'ame (2); après avoir dit, que Stahl et Boerhaave ne l'avoient pas connue, il a le front de s'en dire l'inventeur .... c'est là dessus, que La-Mettrie a fondé ce système impie, que ces expériences même servent à réfuter. En effet, puisque l'irritabilité subsiste après la mort, qu'elle a lieu dans les parties separées du corps,, et soustraites à l'empire de l'ame, puisqu' on la trouve dans toutes les fibres musculaires, qu'elle est indépendante des nerfs, qui sont les satellites de l'ame, il paroit qu'elle n'a rien de commun avec cette ame, qu'elle en est absolument différente, en un mot, que l'irritabilité ne dépend point de l'ame, et que l'ame n'est point l'irritabilité.*

(1) Discorso preliminare delle disposizioni dello spirito allo studio della Religione n. 1. verso il fine.
(2) *L' Homme machine* n. 18. 22.

Noterò in secondo luogo, che dal sentimento dell'Autore espresso pag. 39., che niente vi ha di sensibile, fuorchè i nervi, e che tutta la loro sensibilità risiede nella parte midollare, che è la sostanza interna del cervello, rimane pienamente confermato l'argomento didotto dalla dottrina di Aristotile sopra il senso comune pag. 170. della precedente Dissertaz., (*prop.* VI.) per provare, siccome la virtù, e l'atto di discernere differenti sensazioni, essendo uno, e indivisibile, benchè affetto simultaneamente da quelle, non può appartenere ad una sostanza corporea, la quale ricevendo le impressioni de' nervi de' differenti organi, le riceve in parti differenti, senza che vi abbia un vincolo comune, e identicamente uno che possa riunirle, come si richiede, perchè chi sente l'una, quello sia identicamente che sente l'altra, siccome avviene in chi discerne, e paragona le differenti sensazioni.

Certamente chiunque voglia entrare in una esatta considerazione di queste cose, scorgerà di leggieri, siccome l'atto del discernere comprende in se una realtà, la quale è impossibile, che si trovi ne' corpi. Nel ravvisare, che facciamo il rapporto di uguaglianza, che vi ha tra due colonne, veggiamo chiaramente, che esiste bensì la colonna A alta un piede, e la colonna B alta parimente un piede; ma l'uguaglianza in se non è cosa materiale. Questa uguaglianza è cosa in se stessa indivisibile, e connette la colonna A, e la colonna B simultaneamente nel suo concetto. Però tutti convengono in considerarla come cosa ideale anzi, ed astratta, che materiale, ed esistente, benchè abbia fondamento nelle cose corporee. Ora questa virtù di connettere due cose distinte, quale si conviene ad un rapporto astratto, la possiede realmente l'intelligenza nell'atto reale, e individuale del discernimento; in questo discernimento, che connette due estremi, si contiene veracemente esistente, e reale quanto si scuopre nel concetto, e nella natura dell'uguaglianza. Ma la uguaglianza in quanto si riferisce a' corpi, è di natura tale, che non può vestire un corpo, nè avere una esistenza materiale, onde è considerata quale cosa ideale, ed astratta. Dunque lo spirito, in cui si ritrova in concreto, e con esistenza reale ciò, che nella materia non può esistere che in maniera ideale, ed astratta, non è cosa corporea, e materiale.

Noterò in terzo luogo, siccome per la stessa sovra espo-

sta dottrina dello Haller vien confermato altresì l'argomento portato in questa Dissertazione pag. 277. (*num.* 10.) contro Obbesio. *La sensibilità*, dice egli, pag. 32. e 39. *appartiene alla sostanza midollare de'nervi*, e pag. 37. mostra, che le differenti parti del corpo tanto più hanno di sensibilità, quanto sono più fornite di nervi, siccome appare nel sentimento vivace della lingua, e nell'estrema sensibilità dell'occhio, e della retina. Ciò posto, vuole Obbesio, e lo stesso pure vogliono molti altri materialisti, che le sensazioni altro non siano formalmente, che impressioni di commovimento ricevute nella sostanza de'nervi, e le diverse sensazioni risultino dalle diverse determinazioni di esso moto. Ora io dico, che essendo la sostanza midollare omogenea a se stessa in tutt'i nervi, quelle determinazioni di moto, che ella è capace di ricevere per l'impressione fatta sul nervo ottico, le può altresì ricevere per una qualche impressione fatta da un oggetto esterno sopra i nervi della mano. Dal che verrebbe, che la sensazione della luce potrebbe eccitarsi per mezzo del tatto. Nè si dica, che la determinazione, onde risulta la sensazione della luce, esige l'impressione di un corpo tenuissimo, quale si è il raggio solare, e un complesso fitto assai di nervi, qual è nella retina, e non nella mano. Imperocchè non dalla sola impressione del raggio, ma ancora da una percossa fatta nell'occhio, ed al bujo si desta la sensazione della luce: e quanto all'essere il complesso de'nervi più o men fitto, può questo solo rendere la sensazione più o meno intensa, e non altro. E comunque si voglia, che stante la diversa struttura degli organi non può farsi mai, che il commovimento dell uno diventi precisamente simile, ed uguale al commovimento dell'altro; pure egli è sempre certo, che la sostanza midollare è omogenea in tutti: è altresì certo, che un qualunque moto è anche omogeneo ad un altro moto, potendosi sempre l'uno comparare con l'altro. Ora gli effetti formalmente risultanti da dati omogenei, e comparabili, sono anche essi omogenei, e comparabili: dunque, se le diverse sensazioni fossero formalmente differenti determinazioni di commovimento nella sostanza midollare de'nervi, dovrebbono essere anche tutte omogenee, e comparabili. Ma la sensazione della luce, e quella del suono sono anzi del tutto eterogenee, ed incomparabili: imperocchè per qualunque intensione, o variazione, l'una non mai si accosta al genere dell'altra, Dunque l'omogeneità de'da-

ti proposti da'materialisti quali cagioni producitrici delle sensazioni, e l'eterogeneità degli effetti, che ne risultano, recano una prova certa della insufficienza, e falsità de'loró sistemi. In questo senso pertanto si può dire, che sia la sola sostanza midollare sensibile, in quanto che dalle impressioni che essa riceve, l'anima in virtù delle leggi della sua unione col corpo è affetta dalle sue sensazioni. Però la diversità delle sue sensazioni vien determinata da queste leggi stabilite dal Creatore, ma non mai possono essere un effetto immediato delle impressioni corporee sopra questa sostanza midollare di sua natura omogenea.

INDICE

DELLE OPERE CONTENUTE IN QUESTO SECONDO VOLUME.

A V V I S O

Non essendosi ancora potuto compilare intieramente il Catalogo de' Signori Associati, questo si darà alla fine del Tomo seguente.